



SEMILLA

Colección: Horizontes

Tiempo de Misión

América Latina y la
misión cristiana hoy



Samuel Escobar

M
266

Tiempo de Misión

América Latina y la
misión cristiana hoy

Samuel Escobar



TIEMPO DE MISION
AMERICA LATINA Y LA MISION CRISTIANA HOY

Samuel Escobar
Colección: Horizontes.

M
266.0098
E574t
1999

Primera Edición
© 1999 Samuel Escobar

A menos que se indique lo contrario, las citas de la Biblia han sido tomadas de la Nueva Versión Internacional. La abreviatura para la otra versión utilizada es: DHH - Dios Habla Hoy (Versión Popular).

Tiempo de misión América Latina y la misión cristiana hoy
Samuel Escobar

1. Misiones - América Latina. 2. América Latina - Iglesia - Historia.
3. Protestantes - América Latina.
I. Título. II. Colección.

1999

266

EDICIONES CLARA-SEMILLA

CLARA

Apartado Aéreo 57-527
Santafé de Bogotá 2,
Colombia

SEMILLA

Apartado Postal 371-I
Montserrat, Zona 7
Cd. Guatemala 01907
Guatemala

ISBN 99922-43-09-0

Impreso en Colombia

Índice

<i>Introducción</i>	7
La misión cristiana hoy	9
La misión hoy: Práctica y reflexión	18
América Latina: Tierra de misión	34
La misión desde América Latina	45
Lecciones de la historia misionera	56
Protestantismo popular: Una perspectiva misiológica	70
Protestantismo popular y misiología católica	84
La reflexión misiológica: Creencia, experiencia, estructura	97
El impacto social de la misión	112
De la misión a la teología	130
La formación del misionero transcultural	145
<i>Epílogo</i>	157

*Dedico este libro a mis hijos
Lilly Ester y Alejandro, fieles
compañeros en estos años de
peregrinaje misionero por los
caminos de América.*

Introducción

Ya no cabe duda que la misión cristiana en el siglo que se aproxima tendrá un importante ingrediente latinoamericano. Por una parte, las iglesias evangélicas de la región muestran un gran dinamismo misionero. Por otra parte, la mitad de los católicos del mundo viven ahora en América Latina y sus líderes misioneros los ven como una importante reserva para el futuro. No es de extrañar entonces que la reflexión cristiana en estas tierras se haya centrado en preguntas claves acerca de la misión de la iglesia. La región ha sido algo así como un laboratorio de experiencias y reflexión y se nos ha impuesto la tarea de entender lo que ha pasado e interpretarlo. Hechos como el crecimiento espontáneo de iglesias populares, los procesos de cambio social generados por la conversión religiosa, la adopción de metodologías evangélicas por parte de misioneros católicos y el dinamismo misionero de los exilados latinoamericanos en otras partes del mundo nos obligan a observar y tratar de interpretar.

Los trabajos que he reunido en este libro son parte de un esfuerzo interpretativo de los hechos, desde la perspectiva de la misión cristiana. No sé si he conseguido mi propósito de que no sea sólo una colección de artículos sino un libro con cierta estructura e ilación. Mis lectores reconocerán algunas secciones o capítulos que se han generado en congresos o consultas durante los últimos diez años. El proceso de reflexión teológica de las iglesias evangélicas del continente no se ha dado tanto en la torre de marfil de los académicos, sino en esos eventos en los cuales activistas y teólogos se detienen a mirar el camino recorrido con ojo autocrítico y propuestas de corrección.

Me he beneficiado del trabajo de biblistas, historiadores y sociólogos a quienes espero haber hecho justicia en las diversas notas con las cuales doy crédito por lo recibido. No soy especialista en ninguno de esos campos, pero intento utilizar sus aportes para responder a preguntas que surgen del estudio de la misión cristiana. Agradezco a mis colegas de la Fraternidad Teológica Latinoamericana en el marco de la cual se han generado buena parte de estas

reflexiones. Mi gratitud también a René Padilla quien publicó antes el capítulo nueve y a Ian Darke de IINDEF, quien publicó antes material que he incluido en los capítulos seis y ocho. Un agradecimiento especial a Juan Francisco Martínez de Ediciones SEMILLA por su estímulo y su paciencia. Quiera Dios usar estas reflexiones para animar y ayudar a cristianos embarcados en la obediencia al llamado misionero de Jesucristo.

Samuel Escobar
Filadelfia, septiembre de 1999

La misión cristiana hoy

Fue en la ciudad de Manila, en las Filipinas, el mismo año en que cayó el muro de Berlín y nos hizo recordar a todos cómo y qué rápido iba cambiando el mundo. Estábamos reunidos varios miles de cristianos de todo el mundo en uno de esos congresos multiculturales, multiraciales y multitudinarios, donde se encuentra a muchos nuevos amigos pero es difícil encontrar a los viejos. Los tercermundistas teníamos mucha curiosidad por conocer a los rusos y europeos orientales. Entre ellos había un ingeniero ruso que se había hecho predicador evangélico. Andaba buscando con insistencia a un médico africano al cual había conocido veinte años antes en Moscú. Becario de la universidad "Patrice Lumumba", aquel estudiante africano se había pasado meses contándole al ruso la historia de Jesús y desafiándolo a convertirse en su discípulo. Veinte años después el ruso quería darle las gracias al misionero tercermundista que había compartido el evangelio con él. El encuentro culminó en un abrazo espectacular y emocionado.

Mucho del avance del evangelio se da, hoy como ayer, por medio de encuentros de ese tipo, en los cuales por necesidad o vocación hay seres humanos comunes y corrientes que cruzan las fronteras de su propio mundo y se aventuran a entrar en el mundo de "el otro". Durante casi veinte siglos el evangelio de Jesucristo ha venido cruzando todo tipo de fronteras, pasando de un país a otro, de una cultura a otra, de una clase social a otra. En casi todos los idiomas y dialectos del mundo hoy en día se invoca a Jesús y se lee su palabra. El mensaje de Jesús ha alcanzado una universalidad mayor que la de cualquier otra persona que haya vivido en la historia.

Los historiadores, antropólogos y sociólogos hacen estudios sobre migraciones de comunidades o pueblos, movimientos de penetración cultural y cambios de afiliación religiosa. Lo que les resulta muy difícil explicar es el dinamismo que mueve a los creyentes a compartir su fe, especialmente cuando con ello no obtienen ventaja alguna y a veces tienen que aguantar persecución. Lo que creemos los cristianos es que en este constante cruce de fronteras,

el Espíritu Santo impulsa a la Iglesia a cumplir la misión para la cual Dios la formó, y ella realiza así el propósito de amor redentor, revelado y realizado por Jesucristo. En un sentido amplio el término *misión* tiene que ver con la presencia y testimonio de la Iglesia en una sociedad, la forma en que la Iglesia es una comunidad cuyos miembros encarnan una forma de vida según el ejemplo de Jesucristo, el culto que la comunidad rinde públicamente a Dios, el servicio a las necesidades humanas que la comunidad emprende, y la función profética de confrontar a las fuerzas del mal que destruyen a las personas y las sociedades.

El concepto más específico de *misión* del cual partimos en las páginas de este libro tiene que ver de manera más precisa con ese impulso de la Iglesia cristiana a llevar el mensaje de Jesucristo hacia los cuatro puntos cardinales. Cuando la Iglesia toma plena conciencia de que ha sido formada y enviada al mundo con un propósito, se ve impulsada a cumplir su misión. Precisamente la palabra *misión* deriva de la raíz latina *mittere* que significa “enviar”. En tiempos recientes se ha redescubierto el sentido de “presencia” y “servicio” en el mundo que han de caracterizar a la misión cristiana, y se ha redescubierto también el particular sentido de anuncio del Evangelio que es componente ineludible de la misión. El historiador y teólogo Justo González lo ha dicho con elocuencia y claridad:

La historia de la Iglesia es la historia de su Misión. Esto se debe a que la Iglesia *es* su misión. La Iglesia nace, no cuando el Señor llama a unos pescadores, sino cuando los llama para hacerlos “pescadores de hombres” (Mt. 4:18-22; Lc. 5:1-11); no cuando un grupo de cristianos se encierra en un aposento “por miedo de los judíos”, sino cuando Jesucristo dice a esos cristianos “como el Padre me envió, yo os envío” (Jn. 20:19-23); no cuando los discípulos tienen la experiencia mística de ver lenguas de fuego sobre sus cabezas, sino cuando esa experiencia se traduce en un testimonio que traspasa todas las barreras del idioma (Hch. 2:1-11).¹

Siglo tras siglo el Espíritu hace surgir en medio del pueblo de Dios mujeres y hombres que poseídos de pasión evangelizadora se lanzan a cruzar todo tipo de fronteras para llevar la historia de Jesús de Nazaret, el Evangelio de salvación, a otros seres humanos que todavía lo desconocen. La Iglesia que cumple su misión es siempre una comunidad peregrina, un pueblo en marcha, lanzado a los cuatro vientos en trance de obediencia.

El testimonio del evangelista Juan nos dice que en un momento

culminante de su ministerio Jesús afirmó, “Y yo, si fuere levantado de la tierra, a todos atraeré a mí mismo” (Jn. 12:32). Juan comenta que con estas palabras Jesús se refería a su muerte. Así, desde la cruz en que fue expuesto a la mirada de todos, como un criminal, Jesús iba a ser como un imán que atrajese a todos los seres humanos. Más tarde ese Jesús resucitado, a quien toda autoridad ha sido dada en el cielo y en la tierra, les dice a sus apóstoles, es decir sus “enviados”, que él quiere tener discípulos en todas las naciones de la tierra. En consecuencia los envía con una agenda integral: anunciar, enseñar, bautizar (Mt. 28:18-20), y les promete su constante presencia con ellos por medio del Espíritu Santo.

Las fronteras geográficas que tendrán que cruzar los apóstoles en la misión inicial están explícitas en el mandato misionero del Maestro, como círculos concéntricos de alcance universal: Jerusalén, Judea, Samaria y hasta lo último de la tierra (Hch. 1:8). Ya en la segunda generación misionera que representa el apóstol Pablo las fronteras toman además una dimensión cultural específica. Habiendo predicado en toda la región oriental del Imperio, “comenzando en Jerusalén... hasta la región de Iliria” (Ro. 15:19), Pablo se propone llegar hasta “lo último de la tierra”, la distante España donde el continente se acaba. Además, el apóstol afirma también la universalidad de su llamado con referencia a la multiplicidad de culturas de su mundo, cuyas fronteras atraviesa: es deudor a cultos e incultos, instruidos e ignorantes, judíos y gentiles (Ro. 1:13-15).²

La razón de este constante movimiento es que la naturaleza misma de la fe cristiana la hace misionera. Pablo dice que “la fe viene como resultado de oír el mensaje, y el mensaje que se oye es la palabra de Cristo” (Ro. 10:17). La verdad que salva y da sentido a la vida no es una verdad que cada ser humano trae al mundo, como una chispa que puede avivarse por la práctica religiosa o el conocimiento filosófico. La verdad que salva es una palabra que otro ser humano, un *testigo*, nos transmite. No es algo que se descubre por la introspección sino testimonio que se recibe. Y quien alcanza salvación al recibir el testimonio está en la obligación de encarnar esa palabra, de reflejar la luz recibida llegando también a ser luz.

La nueva vida es una vida que alumbra. “El Señor es mi luz y mi salvación, ¿a quién temeré?” (Sal. 27:1) cantaban los israelitas, y Jesús afirmaba “Yo soy la luz del mundo. El que me sigue no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida” (Jn. 8:12). Así como Dios es luz y Jesús es la luz del mundo, los discípulos han de

alumbrar. En el Sermón del Monte, Jesús demanda: “Ustedes son la luz del mundo” (Jn. 8:12), y aclara que se refiere a la práctica de la verdad, a una vida de “buenas obras” que llevan a los demás a glorificar a Dios. Hay que vivir y hay que proclamar el mensaje de Jesús. En palabras de Pablo esa proclamación surge de un urgente sentido de gratitud: “Estoy en deuda con todos” (Ro. 1:14), y eso lo lleva a exclamar “¡Ay de mi si no predico el Evangelio!” (1 Co. 9:16).

La historia de la misión cristiana no es sólo la historia de las peripecias de viaje en el cruce de fronteras geográficas. Es también la historia de la aventura de cruzar de una cultura a otra, luchando contra el etnocentrismo y el racismo innatos al corazón humano. Es la historia del continuo y asombrado descubrimiento de “el otro”. El judío descubre al “gentil”, más allá de Jerusalén, el griego bien educado al “bárbaro” más allá de la frontera del imperio romano, el español al “moro” más allá de la frontera de la cristiandad medieval, el europeo al “indio” y al “asiático” más allá del océano. En sus mejores momentos la misión cristiana parte de esa nueva experiencia de un pueblo nuevo en el cual las fronteras se acaban, porque “Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer, sino que todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús” (Gá. 3:28). Los que pertenecen a ese pueblo pueden decir auténticamente “de ahora en adelante no consideramos a nadie según criterios meramente humanos” (2 Co. 5:16).

La encarnación del Verbo,³ hecho fundamental de la obra salvadora de Dios, nos dice que la Palabra se traduce en realidad visible que nuestros ojos pueden ver. El mensaje de esta palabra encarnada puede traducirse a todas las lenguas humanas. De hecho, los documentos básicos que son los Evangelios ya vienen a ser una traducción, puesto que no los tenemos en la lengua aramea que habló Jesús sino en el griego popular más difundido en el primer siglo. Esta “traductibilidad” del Evangelio muestra que se trata de un mensaje capaz de alcanzar un grado máximo de universalidad, es decir *se trata de un mensaje hecho para ser traducido y compartido*.

Así el dinamismo del Espíritu que empuja a la Iglesia hacia el cumplimiento de su misión lleva también al pueblo de Dios a un constante proceso de contextualización. El texto va pasando de contexto en contexto. Al final de este siglo, hoy como nunca somos conscientes de que los misioneros son vasos de barro, portadores de la gloria del Evangelio, pero ellos mismos frágiles y prontos a quebrarse, como muy bien lo decía Pablo: “pero tenemos este

tesoro en vasijas de barro para que se vea que tan sublime poder viene de Dios y no de nosotros” (2 Co. 4:7). Cuando se toma este texto dentro de su contexto en la segunda epístola a los Corintios, se ve la intención específica del apóstol al describir la tarea misionera como una empresa llevada a cabo por personas frágiles, débiles; sujetas a las contingencias como peripecias, sufrimiento y persecución. La memoria de este texto de Pablo desbarata toda pretensión imperial y reafirma el modelo de misión al estilo de Jesucristo. Un estilo totalmente diferente del que practicó la Iglesia constantiniana aliada al opresor y al conquistador, los cuales usaban la misión para someter a otros seres humanos a una dominación humana.

Nuevas fronteras

Al llegar al año 2000 nos encontramos en un mundo en el cual el Evangelio ha cruzado *casi todas las fronteras geográficas* y la Iglesia está presente en los más remotos rincones de la tierra. Desde un ángulo de visión puede decirse que los medios de transporte y la tecnología aplicada a las comunicaciones han hecho del planeta una aldea global. En pocos segundos un correo electrónico lleva un despacho periodístico de Moscú a Medellín, y cualquier turista japonés hace en ocho horas el viaje que en 1492 le llevó seis semanas a Colón, desde Canarias hasta un punto del Caribe. Mediante un sistema de computadoras un obispo guatemalteco puede saber en cuestión de segundos si el Santo Oficio en el Vaticano aprueba o no a cierto teólogo de la liberación. Sobre una red invisible de ondas interestelares, una nueva y nerviosa cultura con su propio lenguaje de satélites, computadoras, estadísticas, armas mortíferas, velocidad y virus está imponiéndose en todo el mundo con rapidez y eficiencia.

Desde otro ángulo, sin embargo, puede decirse que el abismo cultural y social que separa a una raza de otra, dentro de una misma sociedad, puede haber aumentado al punto de que en una misma ciudad, a pocos metros uno del otro, coexisten sectores que no consiguen comunicarse. Así sucede entre negros, hispanos y judíos en la ciudad de Nueva York, o entre serbios y croatas en la península balcánica. Y aunque hay iglesias que desde Nueva York o Los Angeles envían misioneros al otro lado del mundo, a veces sus miembros no consiguen ni siquiera orar o hacerse solidarios con sus hermanos en Cristo de otra raza, a pocas cuerdas de distancia.

Por otro lado, las migraciones han llevado al corazón de Europa y los Estados Unidos refugiados de todo el mundo que están

planteando ahora el desafío de un nuevo pluralismo cultural y religioso, al cual los países ricos no estaban acostumbrados. Al mismo tiempo, el colapso del marxismo en Europa Oriental ha dejado al descubierto las barreras milenarias de prejuicio racial que alcanza proporciones de tribalismo destructor, y que no habían sido destruidas sino apenas reprimidas por la ideología materialista dialéctica. En un mundo así ¿qué nuevas fronteras han de atravesar los misioneros cristianos hoy?

Un hecho nuevo al final de un siglo

El observador cristiano se encuentra en este final del siglo XX frente a un hecho completamente nuevo en la historia del cristianismo. Se ha alterado radicalmente el balance de fuerza numérica de la presencia cristiana en el mundo. En contraste con los comienzos de siglo, cuando las grandes iglesias y la fuerza misionera estaban en Europa y Norteamérica, hoy la práctica de la fe cristiana declina rápidamente en Europa mientras las iglesias de Africa y América Latina crecen en forma vigorosa. El caso del crecimiento numérico de las iglesias cristianas en Africa es el más dramático. Se estima que en 1900 había 9 millones de cristianos en Africa. Hoy en día son más de 300 millones.⁴

Sin embargo, las cifras no lo dicen todo. Se reconoce hoy que el dinamismo misionero se ha trasladado hacia el sur. Pese al hecho de que las iglesias africanas y latinoamericanas son pobres y enfrentan desafíos dramáticos por la crisis social y económica de sus regiones, están enviando misioneros a otras partes del mundo. Sorprende también ver como ciertas iglesias asiáticas jóvenes, como las de Corea, han irrumpido en el mundo misionero con fuerza inusitada. Las iglesias europeas y norteamericanas siguen siendo ricas y disfrutando de privilegios especiales en sus sociedades, pero pareciera que no pueden resistir el impacto desgastante de la modernidad, el secularismo y el pluralismo. Entre sus miembros hay poco o ningún interés en compartir la fe. Parece como si se hubieran resignado a ir desapareciendo poco a poco, cerrando lugares de culto y perdiendo toda iniciativa en cuanto a moldear las sociedades de las cuales forman parte.

La entrada en escena de las iglesias del “Sur” la han venido detectando y analizando en forma especial los especialistas en estudios misioneros. Entre ellos destacan algunos que habiendo sido misioneros se han dedicado luego a reflexionar sobre la misión, como el católico Walbert Bühlman, y los evangélicos Andrew Walls y Lesslie Newbigin. Bühlman describe este nuevo

proceso como la emergencia de “La tercera iglesia”. Escribiendo en 1974, decía:

...la Primera Iglesia sería la oriental, que posee el privilegio de primogenitura (¡Los ocho primeros concilios ecuménicos tuvieron todos lugar en Oriente!), pero que hoy se ha convertido en gran parte en Iglesia del silencio; la Segunda sería la occidental, que en el curso de la historia llegó a ser cada vez más *la* iglesia por antonomasia y madre de las surgidas en el Nuevo Mundo; finalmente la Tercera sería la de los nuevos países, que entran ahora con nuevos elementos en la historia mundial y eclesial y que constituyen la sorpresa del próximo futuro.⁵

Ya no se puede pasar por alto este factor en cualquier reflexión acerca del futuro de la misión cristiana. Desde la reunión del Consejo Misionero Internacional⁶ en Jerusalén en 1928, los protestantes europeos tomaron conciencia de que la vieja Europa estaba perdiendo su fibra espiritual y no podía seguir considerándose como la “civilización cristiana” que siempre se había proclamado. En el ámbito católico, en 1943 los abates franceses Godin y Daniel lanzaron el grito de alarma con su obra *Francia, ¿país de misión?*, en la cual reconocían que vastos sectores de la población francesa, especialmente los obreros y estudiantes, desconocían la fe cristiana o la habían rechazado.⁷ Esa toma de conciencia simplemente ha crecido y se ha agudizado. El misiólogo Lesslie Newbigin⁸ pudo decir con mucha base que la llamada cultura occidental es la más resistente al Evangelio, mientras que otras culturas se muestran mucho más receptivas. Bühlman explica el desplazamiento de la fuerza de las iglesias hacia el sur, señalando una causa que muestra también su potencial misionero:

Las Iglesias occidentales y orientales son estáticas, puesto que registran sólo un ligero aumento de la población y ninguna nueva conversión, mientras que experimentan muchas apostasías... En cambio la Tercera Iglesia es dinámica, vive en países en los cuales la explosión demográfica es masiva (sobre todo en América Latina) y donde los recién bautizados son muy numerosos (sobre todo en Africa).⁹

No exagera este autor. La simple observación detenida muestra la validez de su aserto. Por ejemplo, las iglesias que más han crecido en América Latina son las iglesias populares de tipo pentecostal. Es en ese nivel popular donde se ha dado el mayor crecimiento. Las formas más antiguas de protestantismo contribuyeron a crear una clase media, pero muchas de ellas están declinando tanto en

Norteamérica como en América Latina. En los Estados Unidos en mi propia denominación hay partes donde la edad promedio de los miembros es de 60 años o más: no hay niños ni jóvenes. Son las iglesias que van a cerrar pronto. En cambio dentro de esta misma denominación las iglesias hispanas, negras, vietnamitas y chinas son iglesias que están creciendo. Son iglesias de minorías étnicas generalmente más pobres que la mayoría anglosajona o de origen europeo. Pero, el estilo de estas iglesias no es como el de las iglesias de blancos y a veces por ello se dan problemas de convivencia al interior de la denominación. Esto por problemas de estilo de vida, cosmovisión, liturgia, horarios, comidas, y así por el estilo.

No es fácil para los estrategas misioneros, educadores teológicos y candidatos al trabajo misionero asumir las consecuencias de este nuevo balance de la fuerza del cristianismo en el mundo. Se acostumbraba decir que el cristianismo era una religión occidental. Hoy ya no se puede decir eso. Si pudiéramos ver un cuadro de todas las caras de los cristianos del mundo, la mayoría no serían blancos sino negros, amarillos, bronceados, toda una gama de colores de piel en la cual los blancos son la minoría: “¿De qué color es la piel de Dios?” pregunta insistente una canción y para responder a la pregunta no nos remitimos a un ideal sino a una realidad.

Andrew Walls llama especialmente la atención al hecho de que los grandes temas teológicos y debates misiológicos del próximo siglo no van a ser los que se plantean en las universidades y seminarios teológicos europeos o norteamericanos. Van a surgir más bien de la vida de las iglesias que están embarcadas en la misión en las nuevas fronteras. La cosmovisión eurocéntrica, que influye tanto en la manera de escribir la historia o de definir la agenda teológica, tendrá que cambiar. Por lo tanto, debemos darnos cuenta que el cristianismo mayoritario de hoy no es el de los manuales de teología o pastoral que se enseñan en los seminarios teológicos. El cristianismo actual es distinto al que estaba en la mentalidad de los misioneros protestantes que vinieron a América Latina a comienzos de siglo. El cristianismo del próximo siglo será de otro color y de otro tipo.

Sólo dentro del marco de esta nueva situación mundial del cristianismo puede entenderse lo que ha pasado en América Latina durante este siglo. La comprensión de esa realidad es necesaria para quien se plantea el futuro de la misión cristiana en el cual los seguidores de Cristo en América Latina jugarán un papel muy importante. Ahora bien, la comprensión de la realidad misionera actual ha sido posible gracias al trabajo dedicado de misioneros y

estudiosos que han combinado el activismo con la reflexión. El estudio sistemático de la misión cristiana es un acercamiento interdisciplinario que llamamos misiología.¹⁰ Este libro se escribe desde perspectiva evangélica y por ello dedicamos un capítulo a bosquejar la tarea misiológica y a identificar los acercamientos misiológicos predominantes en el mundo evangélico, ese sector protestante desde el cual sigue todavía surgiendo la mayor parte de la actividad misionera.

Notas

¹ Justo L. González *Historia de las misiones*. (Buenos Aires: La Aurora, 1970:23).

² Cuando no se indica lo contrario, la traducción de la Biblia que se usa en este libro es la Nueva Versión Internacional.

³ “Y el Verbo se hizo hombre y habitó entre nosotros” (Jn. 1:14).

⁴ David Barrettes el estadígrafo religioso mejor conocido y publica anualmente una tabla estadística del cristianismo en la revista *International Bulletin of Missionary Research*.

⁵ Walbert Bühlman *La tercera iglesia a las puertas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 2da. ed. 1977:22).

⁶ El Consejo Misionero Internacional fue una entidad protestante que agrupaba a las Juntas misioneras de Europa y Norteamérica, y que procuraba coordinar la acción misionera, lo mismo que el intercambio de información e investigación acerca de la misión cristiana.

⁷ José María García Escudero *Los sacerdotes-obreros y el catolicismo francés* (Barcelona: Juan Flors, 1954).

⁸ Lesslie Newbigin *Foolishness to the Greeks* (Geneva-Grand Rapids: WCC-Eerdmans, 1986).

⁹ Newbigin (1986:41).

¹⁰ En aras del casticismo los estudiosos españoles y los círculos académicos prefieren el término “misionología” y sus derivados. Por razones de eufonía y economía yo prefiero el término “misiología” y sus derivados.

La misión hoy: Práctica y reflexión

En esta etapa final del siglo XX, se estima que hay unas 4,600 agencias dedicadas al envío de misioneros cristianos, y que hay más de 400 mil personas como misioneros cristianos en el mundo, trabajando fuera de sus países de origen.¹ Este total se agrupa en tres grandes sectores : los católicos, los ortodoxos y los protestantes. Dentro del sector protestante la fuerza misionera más vigorosa es la de las iglesias llamadas evangélicas, conservadoras en teología con una espiritualidad pietista y un gran celo evangelizador. En este sector se incluye a la fuerza misionera de las iglesias pentecostales. Los protestantes de las iglesias llamadas “históricas” tuvieron fuerte actividad misionera en la primera mitad del siglo veinte, pero ella declinó por diversas razones. Después del fin de la Segunda Guerra Mundial se intensificó la actividad misionera desde los Estados Unidos, en especial la de misiones independientes y entidades paraeclesiales. En la actualidad, dentro del protestantismo los evangélicos y los pentecostales constituyen la mayor fuerza misionera, y las misiones que salen desde el Tercer Mundo² también provienen de ese tipo de iglesias.

Lo dicho hasta aquí se refiere a lo que podemos llamar misión “oficial” en el sentido de que está organizada intencionalmente, con personas que se dedican por entero a esa actividad. Pero la fuerza misionera de la Iglesia es mucho mayor, porque hay millones de cristianos que espontáneamente, dondequiera que vayan, tratan a su manera no sólo de vivir como discípulos de Cristo sino de transmitir a otros su fe. Cuando visité Australia en 1988 mis anfitriones de la Sociedad Misionera de la Iglesia, una misión de voluntarios anglicanos, me dijeron que tenían un grupo de trabajo estudiando la posibilidad de empezar una misión para atender a los inmigrantes de habla hispana. Casi al final de mi gira tuve también oportunidad de reunirme cerca de Sidney con un grupo de creyentes de habla hispana que habían emigrado a Australia. Eran como cincuenta personas y entre ellos había argentinos, chilenos, nicaragüenses, mexicanos y peruanos. Unos habían emigrado por razones políticas, otros en busca de un mejor futuro económico. Se ocupaban como

profesionales, comerciantes y artesanos, pero ninguno era pastor o misionero. Sin embargo, ¡ya habían fundado nueve iglesias de habla hispana en diferentes partes del sudeste australiano! Al interior de la nueva ola de inmigrantes latino-americanos, asiáticos y africanos en los Estados Unidos y en algunos países europeos hay miles de personas de convicción evangélica que se constituyen en miembros activos de iglesias y agentes de evangelización y formación de discípulos. Así se observa un proceso de revitalización de iglesias que se benefician de este nuevo activismo.

Durante la segunda mitad de este siglo, junto a la actividad misionera evangélica surgió una reflexión misiológica. Una nota constante de ésta es el esfuerzo por comprender cómo se desarrolló la misión cristiana en los tiempos del Nuevo Testamento, acorde con la convicción protestante de que la Biblia es la autoridad en materia de doctrina y de práctica de la fe cristiana. Sin embargo, al regresar a la consideración del texto bíblico el momento histórico obligaba a hacer nuevas preguntas que reflejaban las transiciones sociales del siglo, especialmente el declinar del colonialismo europeo y el surgimiento de nuevas naciones en el llamado Tercer Mundo. Había un deseo de corregir y adaptar las prácticas misioneras a nuevas formas de hacer misión más conformes a la enseñanza bíblica, “según el modelo de Jesucristo”. El Pacto de Lausana (1974) y los movimientos que lo precedieron y siguieron son una buena expresión de esta nueva actitud.³ Su más cercano equivalente en América Latina han sido los Congresos Latinoamericanos de Evangelización (CLADE I en Bogotá 1969, CLADE II en Lima 1979, y CLADE III en Quito 1992).⁴

Una característica de esta reflexión misiológica es que refleja al mismo tiempo la convicción evangélica acerca de la obligación misionera de la iglesia y una actitud *crítica* respecto a la forma tradicional de realizarla. La necesaria crítica no es siempre bien recibida entre las grandes organizaciones misioneras. Una razón para ello es que después de la Segunda Guerra Mundial muchos países del Tercer Mundo alcanzaron su independencia del dominio colonial europeo, y precisamente dentro de ese marco surgió la reflexión crítica de aquellas formas de práctica misionera que reflejaban la mentalidad colonialista europea o norteamericana. Se empezó a percibir el contraste entre esa mentalidad con sus consiguientes prácticas misioneras, por un lado, y por otro el modelo misionero del Nuevo Testamento. Se redescubrió la “forma de siervo” como un modelo para el misionero fiel a Jesucristo, y se buscó formas de corrección de las viejas prácticas.

Parece que la corrección resultó más fácil para los misioneros evangélicos europeos que para los norteamericanos, en parte porque precisamente después de la Segunda Guerra Mundial, a partir de 1945, los Estados Unidos salieron fortalecidos y ampliaron su hegemonía económica y política en el mundo, al mismo tiempo que Rusia consolidaba el imperio soviético en Europa Oriental. Así surgió la guerra fría y muchos cristianos empezaron a ver el mundo dividido entre buenos (los occidentales) y malos (los comunistas). No fue raro encontrar promoción misionera basada en la idea de que había que salvar al mundo del comunismo. En consecuencia, todo aquello que parecía implicar crítica social pasó a ser considerado subversivo o comunista, y etiquetado como tal.⁵ Esto ha retrasado notablemente la reflexión misiológica y la auto-crítica de la gran empresa misionera norteamericana. Por la misma razón es urgente el desarrollo de una reflexión misiológica evangélica.

La naturaleza de la reflexión misiológica

La misiolología es una aproximación interdisciplinaria al hecho misionero. Utiliza recursos provenientes de las ciencias bíblicas, en el sentido que la Biblia nos muestra una norma de cómo se ha de realizar la misión cristiana. También se beneficia del aporte histórico porque hay que considerar la forma en la cual el mandato misionero de Jesucristo se va cumpliendo siglo tras siglo en diferentes contextos. Las ciencias sociales también son útiles porque nos ayudan a analizar los diferentes mecanismos sociales e institucionales así como los tipos de relación social que se establecen en el proceso de expansión del cristianismo.

Reflexión a la luz de la Palabra

Cada nueva generación de misioneros hereda modelos de sus predecesores, pero se ve desafiada a corregir, improvisar o redescubrir ciertos principios, *a la luz de la Palabra de Dios*. El trabajo de las ciencias bíblicas contribuye a la tarea misiológica entendida como “reflexión sobre la práctica”. Cuando leemos con atención la correspondencia de San Pablo, por ejemplo, vemos cómo reflexionaba sobre su práctica misionera.⁶ Muchas veces el Apóstol explica la forma en que su acción busca conformarse al modelo de Jesucristo. Estudios misiológicos acerca de epístolas como 2 Corintios muestran que el Apóstol contrastaba su propio estilo misionero con el de los misioneros judíos que le precedieron,

y lo hacía sobre una base cristológica.⁷

La estructura de Lucas-Hechos supone también una reflexión sobre la práctica. El contenido de esta obra en dos tomos muestra cómo la misión de Jesús y luego la de los apóstoles fue impulsada por el Espíritu Santo, y cómo los misioneros fueron respondiendo a las nuevas situaciones con actos de obediencia iluminados por la Palabra de Dios. Más que una simple crónica de lo acontecido, esta obra está escrita para una generación de creyentes que necesitaban saber cómo el Señor y la generación inicial de sus misioneros habían llevado a cabo la tarea en respuesta al imperativo de la Palabra de Dios y al impulso del Espíritu Santo. Era una obra que buscaba inspirar a la acción obediente e informar dicha acción con la verdad revelada.⁸ Me parece especialmente significativa la familiaridad que muestra el estilo de Lucas-Hechos con las estructuras sociales y los momentos históricos del mundo antiguo que influyeron en el desarrollo de la misión cristiana, su arraigo en las líneas fundamentales del texto del Antiguo Testamento, y al mismo tiempo la certeza de que lo que mueve la acción misionera es el poder del Espíritu.

Es evidente que el nuevo siglo requiere de un regreso a los modelos bíblicos de misión. Atravesamos una época de cambios radicales en la cultura, la política y la economía. Por otra parte el crecimiento de formas populares de cristianismo en el hemisferio sur ha cambiado el mapa religioso del mundo. Los modelos de misión tradicional heredados de la mentalidad de cristiandad y de la era colonial ahora son inservibles a pesar de que muchas misiones los siguen practicando. Es tiempo de un cambio de paradigma que sólo puede venir de un regreso saludable a la Palabra de Dios. Como lo decía David Bosch “nuestro punto de partida no debe ser la empresa misionera actual, a la cual buscamos justificar, sino el sentido bíblico de lo que significa ser enviado al mundo.”⁹ La nueva perspectiva requiere una firme entrega a los imperativos misioneros que son parte de la estructura misma de nuestra fe, y al mismo tiempo un trabajo serio de investigación e interpretación bíblica.¹⁰

Misiología e historia

Este libro es una reflexión misiológica de origen evangélico. Tomando en cuenta que América Latina sigue siendo considerado un continente “cristiano”, y que no hace tanto que se celebraba el quinto centenario de su “evangelización”, hay que preguntarse con honestidad qué podemos aprender como evangélicos de la historia

de las misiones, y en particular de la empresa misionera católica del siglo XVI. Tomemos en cuenta que en las últimas décadas la empresa misionera católica ha sido objeto de investigación y estudio, desde una variedad de perspectivas. Por otro lado, ya hay más de un siglo de presencia misionera protestante que se presta también al análisis y la comparación. La aplicación de criterios historiográficos modernos y la apertura a la autocrítica en algunos historiadores y teólogos de la liberación, se refleja en el trabajo de CEHILA y la valiosa colección de estudios nacionales y regionales que ha venido publicando.¹¹ Por otra parte mucha información, aunque poco espíritu crítico, caracteriza el esfuerzo apologético de historiadores conservadores por replantear la bondad de la tarea civilizadora de España y Portugal.¹²

Aquí se hace necesario corregir la perspectiva evangélica. Para el estudioso evangélico tradicional, el punto de partida de la interpretación de la misión católica en el siglo XVI ha sido generalmente el trabajo pionero de Juan A. Mackay en *El otro Cristo español*¹³, seguido del trabajo de Stanley Rycroft en *Religión y fe en la América Latina*.¹⁴ En su valioso y polémico panorama histórico Mackay mostró su familiaridad con la historia espiritual de España y el carácter español, y también hizo uso limitado del análisis socialista del peruano José Carlos Mariátegui. En la *Historia de las Misiones* de Justo L. González¹⁵ nos encontramos con un esfuerzo por mirar la empresa española con mayor objetividad, siguiendo una línea semejante a la del gran historiador Kenneth Scott Latourette. González se ocupa de la obra misionera católica y la protestante dentro de un amplio marco de continuidad histórica. Es el mismo criterio seguido en otras dos obras más recientes de origen protestante: la obra monumental de Hans Jürgen Prien *La Historia del Cristianismo en América Latina*¹⁶ y el trabajo didáctico de Pablo Deiros.¹⁷

Así pues, contamos ahora con suficiente material para obtener un cuadro más objetivo que, sin dejar de ser crítico desde una postura evangélica, preste mucho más atención a la problemática de metodología misionera y al enfoque teológico que caracteriza a la misiología. En su etapa inicial algunos estudiosos influenciados por las teologías de liberación propusieron un revisionismo histórico de la empresa misionera protestante un tanto simplista, marcado por criterios marxistas.¹⁸ Avanzando más allá de las simplificaciones de la historia polémica del pasado, autores como González, Prien y Deiros han tratado de historiar e interpretar una increíble riqueza de hechos misioneros que se desconocían hace sesenta años,

cuando Mackay escribió su famoso libro. De esta manera se han planteado preguntas indispensables que nos permiten también a los evangélicos ser más objetivos en cuanto a nuestra propia historia. Esta objetividad es especialmente necesaria si los latinoamericanos se van a lanzar a participar en la tarea misionera a nivel global, y si van a hacerlo en forma original y aprovechando las lecciones de la práctica misionera anterior.

Por otra parte, en todo momento especial de avance misionero se formula una misiología que presupone una cierta *visión de la historia*. Nos cuenta Michael Green, por ejemplo, que los pensadores cristianos del siglo II y III interpretaban la existencia del Imperio romano como obra de Dios que preparaba así el mundo para la extensión de su Reino.¹⁹ El examen de esta visión de la historia muestra que no sólo ofrecía una mirada hacia el pasado sino también llegó a ser un pensamiento utópico para imaginar el futuro en relación con la extensión de la Iglesia cristiana. El historiador belga-brasileño Eduardo Hoornaert ha mostrado como la clásica *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea estaba moldeada por una visión constantiniana que veía la aceptación imperial como un momento histórico glorioso para la Iglesia. Era la visión de un sector “tan entusiasmado por las nuevas relaciones políticas creadas bajo Constantino que las proyectó al nivel del plan divino, haciendo una teología imperial o una teología de la historia totalmente nueva para aquella época.”²⁰ Por consiguiente Eusebio cuenta la historia desde esa perspectiva.

En otros momentos, como en el caso de la misión de los pueblos ibéricos en el siglo XVI, Dussel ha señalado el mesianismo ibérico que veía la derrota de los árabes en la península como señal de la bendición de Dios y su elección para cumplir la tarea de evangelizar el mundo “descubierto” por los viajes de Colón. Mackay había señalado el hecho de manera elocuente y bien fundamentada en el segundo y tercer capítulo de su ya mencionada obra clásica. En el caso de los anglosajones en el siglo XIX, también una visión de la historia dio respaldo y marco a la acción misionera. La ideología del Imperio británico coloreaba la visión del mundo y de la historia de los misioneros británicos²¹ y en el caso de los estadounidenses fue la ideología del “Destino manifiesto”.²² Estas visiones estaban marcadas por un etnocentrismo y orgullo nacional, que se prestaban para convertirlas en ideologías que justificaban el poder expansionista de un imperio.

Se ha señalado que las teologías de liberación son ante todo misiologías. Esto puede aceptarse dado que parten de un replantea-

miento del papel social que le corresponde a la iglesia en el mundo. En ese sentido, las más recientes misiologías de factura católica siguen de cerca la teología del Concilio Vaticano II, en especial de la constitución *Gaudium et Spes*. En el caso de la misiología ligada a las teologías de liberación, una nota distintiva era que presuponían la utopía marxista. De hecho, estas teologías surgieron en un momento en el cual parecía que América Latina estaba encaminándose hacia el socialismo, acercándose hacia la utopía. Especialmente en Gustavo Gutiérrez hay un fuerte sentido de interpretación de la marcha de la historia latinoamericana como una marcha en dirección al socialismo. En su libro *La fuerza histórica de los pobres*, Gutiérrez ubica esta reflexión dentro de todo un marco filosófico que si bien critica la Ilustración parece dominado por el espíritu de la misma. El colapso de la utopía marxista ha forzado una revisión por parte de los teólogos de la liberación. Algunos de ellos parecen estarse acercando más a una escatología cristiana clásica.

El planteamiento del filósofo estadounidense Francis Fukuyama acerca del “fin de la historia” que expresa bien el estado de ánimo de un sector de la intelectualidad estadounidense, obligará a los teólogos a revisar el marco utópico de su reflexión teológica. Para Fukuyama la actual sociedad occidental, capitalista y democrática es el punto de llegada de la historia humana, y estamos ante “el fin de la historia”. Se trata más bien de una “época triste”, o quizás diríamos mejor en español una “triste época” en la cual las luchas ideológicas que eran un desafío a la grandeza y el atrevimiento se convierten en “una interminable resolución de problemas técnicos”. Y de hecho como veremos más adelante hay una misiología de origen estadounidense que ha venido presentando la tarea misionera como nada más que una resolución de problemas técnicos. Lo amenazante de esta situación no es tanto su visión de la historia, sino el tipo de antropología que incorpora; el ser humano como un haz de problemas técnicos, el ser humano como cifra dispensable, como pieza de mercadeo. Quizás nadie como la llamada “Escuela de iglecrecimiento” haya expresado mejor esta antropología en su teología implícita de la misión.

La misiología evangélica tiene que regresar a la visión bíblica de la historia y también debe interpretar el momento histórico que la actual situación misionera representa. En nuestra reflexión hemos tratado de ver la significación de la emergencia de las iglesias en el mundo no-blanco y no-occidental, lo que Bühlman llama el advenimiento de la “Tercera Iglesia”, como señal de nuestro tiempo. No hace falta adoptar la utopía marxista para

reconocer en esta emergencia de una iglesia global un punto significativo de la historia. Misiólogos como Andrew Walls, Walbert Bühlman y Orlando Costas, cada uno a su manera, han tratado de mostrar las implicaciones de este nuevo momento. Lo que necesitamos es que la teología evangélica que está surgiendo en el Tercer Mundo capte esta significación y la exprese desde su experiencia, y dentro de su propia racionalidad contextual. Contrarrestando las notas deshumanizantes de una visión “gerencial” de la misión cristiana hay que recuperar la integridad de la misión.

Misiología y ciencias sociales

La cuestión de la relación entre la fe cristiana y las ciencias sociales se ha venido planteando en América Latina en los círculos académicos donde se estudia la realidad religiosa. Sin embargo no se trata de una cuestión puramente académica, sino en última instancia de la manera de comprender la propia vivencia de la fe cristiana, y la vida y el testimonio de la iglesia de la cual uno forma parte. La cuestión se plantea en América Latina desde varios ángulos. Cada planteamiento nos permite advertir distintos matices de la realidad, aunque en último análisis nos lleve a las mismas preguntas fundamentales. Tenemos por ejemplo las polémicas de las teologías de liberación, algunas de cuyas formas han recibido mayor publicidad especialmente por las críticas del Vaticano al uso de las ciencias sociales por parte de ciertos teólogos. El artículo “Teología y ciencias sociales” por Gustavo Gutiérrez es el que mejor ilustra este planteamiento.²³

Tenemos otro ejemplo en la selección de claves para leer e interpretar la historia de las iglesias. Así, por ejemplo, el historiador norteamericano Scott Mainwaring al estudiar la relación entre catolicismo y política en el Brasil, procura encontrar un acercamiento ecléctico que incorpore elementos del funcionalismo norteamericano, el marxismo latinoamericano y la sociología clásica.²⁴ Finalmente, en la comprensión e interpretación de la religiosidad popular católica, empezaron a florecer estudios en la época anterior a Medellín (1968), y desde entonces ha pasado por varias fases rodeadas, a veces, de polémica. La crítica a las formas de acercarse al fenómeno – modernizantes, secularistas o marxistas – parte de planteamientos pastorales, pero nos lleva también a preguntas básicas sobre la relación entre la fe del pueblo y su interacción con las estructuras sociales.²⁵

En el mundo evangélico las cuestiones se plantean también desde diferentes ángulos, aunque no siempre con toda claridad. En

este estudio quisiéramos contribuir a que por lo menos se planteen las cuestiones en forma específica, señalando rutas por las cuales pueden proseguir la investigación y reflexión. Las preguntas vienen principalmente desde tres ángulos. En primer lugar está la necesidad de comprender los ataques al protestantismo latinoamericano tanto en sus manifestaciones populares, como en sus expresiones de origen misionero. Estos ataques provienen de antropólogos y sociólogos católicos y marxistas que generalmente disfrazan su hostilidad como objetividad científica. Su frecuencia y su difusión por los medios de comunicación hacen pensar que estos ataques son parte de una estrategia pastoral de los obispados.²⁶

En segundo lugar tenemos el caso de las teorías y estrategias de “Iglecrecimiento”, que son resultado de una aplicación de las ciencias sociales predominantes en Norteamérica a la tarea misionera de la iglesia. Iglecrecimiento estudia los factores sociales que favorecen el crecimiento numérico y procura plantear una estrategia exitosa basada en esos factores, en técnicas de mercadeo y en la metodología de gestión gerencial por objetivos.²⁷ Tenemos finalmente el esfuerzo por comprender las ciencias sociales, su función y sus limitaciones desde la perspectiva de una teología evangélica. Esto permitiría evaluar las cuestiones planteadas líneas arriba y aplicar criterios más apropiados a la tarea misionera y pastoral, tal como ha sucedido en el campo de la psicología pastoral.²⁸

Aquí es donde se ve la importancia de plantear un acercamiento que preste atención especial al factor misiológico. La misiología es resultado, como se ha dicho, de un trabajo interdisciplinario en el cual el aporte de las ciencias sociales se intensificó en los años más recientes. El estudio de la conducta social de los cristianos por la sociología de la religión le impuso a la teología la tarea de dialogar con la sociología de la conducta religiosa. Por ejemplo, el catolicismo de habla francesa en Europa se vio obligado a revisar su sentido de misión cuando la estadística sociológica le mostró que Francia era más pagana que ciertos países africanos a los cuales los franceses mandaban misioneros.²⁹ El primer libro del sociólogo austríaco-americano Peter Berger mostraba que estudios sociológicos probaban que los evangélicos más devotos en Estados Unidos eran los más retrógrados desde el punto de vista social. Por ello le puso como título “El ruido de cultos solemnes”, usando la frase irónica de Amós 5:21 que condena la religiosidad unida a la injusticia.³⁰ Así también, la comprensión de los procesos misioneros le ha impuesto a la misiología la tarea de dialogar con la antropología cultural y la sociología.

En América Latina el método y el contenido de la reflexión acerca de la misión cristiana ha puesto énfasis en la comprensión de ésta mediante las *herramientas de observación, análisis e interpretación* provistas por las ciencias sociales, en especial la antropología, y la sociología. Como hemos visto, tanto las teologías de liberación como la escuela misiológica llamada “Iglecrecimiento” han recurrido a las ciencias sociales en mayor o menor medida, de manera que en su discurso nos encontramos con las categorías antropológicas y sociológicas predominantes. Ello nos obliga a una reflexión inicial en la cual tratamos de definir el alcance y las limitaciones de los enfoques de la misión que utilizan las ciencias sociales, para tratar de definir lo que sería estrictamente hablando una teología de la misión. En esta dilucidación debemos distinguir entre el papel que le toca a las ciencias sociales y el papel que le toca a la revelación.

Aquí cabe citar tres aclaraciones de Roger Mehl, un teólogo y sociólogo reformado francés que nos ayudan a establecer lo que él llama “las posibilidades y los límites de una sociología de la misión cristiana”.³¹ En primer lugar está la necesidad de que las ciencias sociales admitan sus límites. Dice Mehl que “la sociología no puede pretender llegar a la esencia de la religión, ni menos creerse con derecho a dar una explicación exhaustiva de la religión; sería incapaz de reducir, como Durkheim precipitadamente ha hecho, la religión a un factor social. Debe admitir sus límites.”³² Es aquí donde la misiología evangélica cuestiona el reduccionismo de estudios que se acercan al hecho misionero evangélico con el prejuicio ateo del marxismo o con el prejuicio anti-protestante del catolicismo. El primero niega validez al impulso misionero que brota de la fe porque niega la existencia de Dios como objeto de esa fe. El segundo niega legitimidad al esfuerzo misionero protestante porque lo considera sectario y por ello inferior.

En segundo lugar hay otro principio enunciado por Mehl que el misiólogo debe recordar: “El sociólogo se limita a estudiar los aspectos visibles de la religión, objetivamente comprobables”. Y añade, citando a Binet, “El análisis sólo alcanza a hechos externos, pero es incapaz de captar las motivaciones únicas que confieren a los actos su verdadero significado”.³³ Aquí cabe la crítica de muchas explicaciones sociológicas hostiles a la misión cristiana que parten de la presuposición de que ésta es nada más que la superestructura del proceso económico y explican los hechos en función de la alianza imperio-misión.

En tercer lugar el misiólogo debe recordar que “El sociólogo no

describe una iglesia ideal sino que la describe como realidad empírica, no siempre de acuerdo con las normas a las que se remite. Pero toda sociedad, y las iglesias en particular, se remiten efectivamente a normas, y esta referencia repercute en efecto en su conducta.”³⁴ El misiólogo debe reconocer los hechos que el sociólogo comprueba. Ellos le pueden servir para plantear la corrección, la distancia entre el ideal misionero planteado por la Biblia o la teología y la realidad de la empresa misionera cuyos hechos pueden contradecir el ideal.

Corrientes misiológicas en el campo evangélico

La consideración de la vasta literatura misiológica producida en el ámbito evangélico permite ver hasta dónde se ha venido usando la Biblia, la historia y las ciencias sociales en la práctica misionera y en el estudio de la misma. Sin penetrar en el amplio campo de la práctica y la reflexión de los católicos o de los protestantes ecuménicos, me limito aquí a bosquejar las principales tendencias misiológicas que se dan dentro del campo evangélico. Las he agrupado en tres formas de aproximación a la práctica misionera y la reflexión misiológica, para las cuales uso términos que me parecen definir las: la misiolología “post-imperial”, la misiolología “gerencial” y la misiolología “integral”. Paso a describirlas brevemente.

La Misiología post-imperial

Esta se ha desarrollado especialmente en Europa y en particular en la Gran Bretaña. Proviene de ámbitos en los que hay mucha actividad misionera y al mismo tiempo trabajo cuidadoso en el campo de las ciencias bíblicas y la reflexión teológica. Su nota principal es el reconocimiento de que la era colonial ha pasado y el misionero no puede actuar como si todavía el Occidente fuera cristiano o como si el colonialismo fuera legítimo. Esta reflexión se mueve en tres direcciones. En primer lugar la búsqueda renovada de modelos bíblicos para corregir e iluminar la práctica misionera. Son conocidas en castellano obras representativas de este esfuerzo como las ya mencionadas de John Stott y Michael Green.³⁵ En segundo lugar, se ve una interpretación crítica de la historia de las misiones, utilizando datos de la sociología e historia social, pero sin caer en un reduccionismo marxista o en un sociologismo exagerado. Aquí se pueden ubicar los trabajos de Stephen Neill,³⁶ Max Warren,³⁷ y Andrew Walls.³⁸

Puede decirse que de un sector evangélico que toma en serio esta reflexión misiológica ha venido la aceptación de nuevas formas de misión en sociedad o cooperación con las iglesias nacionales y dentro de esquemas no-colonialistas. Esta misiología conserva el celo espiritual y sentido de llamado de las misiones tradicionales, unido a un trabajo serio en las ciencias bíblicas para formular un concepto de misión que conjugue la proclamación con el servicio. Su punto débil está en lo que podríamos llamar el paso de la teología a la pastoral, es decir en el desarrollo de metodologías de acción misionera y evangelizadora que encarnen los principios bíblicos. La cuestión deriva en parte del hecho de que las iglesias evangélicas en Europa no muestran vigor y vitalidad, es decir no hay una práctica rica y múltiple que provea modelos.

La misiología gerencial

Esta escuela misiológica se ha desarrollado especialmente en los Estados Unidos. Su postulado básico es que la misión cristiana puede ser reducida a una “empresa manejable”, mediante el uso de la informática y las técnicas de mercadeo y dirección gerencial. Movimientos como “Amanecer”, “AD 2000”, “Iglecrecimiento” y “Guerra espiritual” son expresiones de esta misiología, cuyas principales notas son las siguientes. En primer lugar, hay un énfasis cuantitativo que busca reducir toda la realidad a cifras. Se desea visualizar la tarea misionera con precisión y de allí surgen conceptos como “pueblos no-alcanzados”, “unidades homogéneas”, “campos blancos”, “ventana 10-40”, o “adopte-un-pueblo”.³⁹ Aun la demonología y la idea de “guerra espiritual” de esta escuela privilegia el dato estadístico. También en ese campo se busca catalogar los recursos disponibles cuantificándolos.⁴⁰ El proceso misionero se reduce entonces a pasos muy precisos que se cumplen mediante una “gerencia por objetivos”.

En segundo lugar, esta misiología se destaca por su énfasis pragmático, que *reduce el concepto de misión a formas de proclamación que puedan cuantificarse*. No se consideran importantes el trabajo teológico o la reflexión contextual, dando por sentado que las definiciones creadas en Norteamérica son transferibles a cualquier parte del mundo. En esta concepción no cabe ni el misterio ni la paradoja. En consecuencia si la norma bíblica no parece pragmáticamente posible, se desecha en nombre del criterio práctico.⁴¹ Unido a ello va una percepción estática de la sociedad, que resulta de la influencia de algunas escuelas de ciencias sociales norteamericanas. La realidad se toma como un

dato fijo, sin prestar atención a los cambios que son necesarios, o que pueden venir como fruto del dinamismo transformador del Evangelio.⁴²

Esta misiología manifiesta el celo y sentido de urgencia propios de la tradición evangélica y el deseo de evaluar en forma realista la acción misionera. Atrae especialmente por sus propuestas metodológicas que se presentan utilizando técnicas de ventas. Por su volumen y recursos materiales y técnicos cayó en la trampa de llegar a ser un fin en sí misma, poniendo el resto del mundo a su servicio. En otras palabras en el mercadeo el cliente sólo interesa en la medida en que permite a la empresa ganar y crecer. El enfoque gerencial se presta a la sospecha de que para sus proponentes la misión se ve como la actividad que permite crecer y traer éxito a sus centros misiológicos en Estados Unidos.

La misiología integral

La *misiología integral* se ha venido desarrollando especialmente a partir de planteamientos nacidos en el Tercer Mundo, pero en diálogo con sectores afines en Europa y Norteamérica. Uno de sus planteamientos fundamentales es que hay que preguntarse seriamente no sólo *cuánta* actividad misionera es necesaria, sino *qué clase* de actividad es la que refleja la enseñanza bíblica y responde al contexto. Esta misiología, en primer lugar, parte de una situación de dinamismo evangelizador y misionero. En ningún momento niega la urgencia de la misión, pero por la propia experiencia de las iglesias jóvenes de sus proponentes, tiene un énfasis crítico y correctivo. Coincide con la búsqueda de modelos bíblicos de la misiología post-imperial, y por ello rechaza el excesivo pragmatismo de la misiología gerencial.

En segundo lugar, utilizando la base de un modelo bíblico, pone énfasis en lo contextual. La realidad étnica, social, política y eclesiástica del Tercer Mundo, de las iglesias jóvenes y de las minorías migrantes en Norteamérica y Europa, obliga a la tarea contextual, y lleva a cuestionar la imposición gerencial, viendo en ella rezagos del antiguo colonialismo. Por ello mismo, debido a las condiciones de su ambiente cree que es urgente redescubrir el dinamismo transformador del Evangelio, preguntándose sobre el efecto de la acción misionera desde una visión integral del ser humano y la sociedad. Esta nota es más urgente en América Latina, dado el trasfondo de una acción misionera ibérica en el siglo XVI, y un cristianismo nominal en un continente de miseria e injusticia.

La debilidad de este enfoque ha estado en su falta de sistematiza-

ción que lo haga asequible en niveles prácticos de ministerio. Además, no ha prestado suficiente atención al desarrollo y estudio de los modelos ya existentes. Su rechazo del excesivo metodologismo de la misiología gerencial necesita ser sustituido por un criterio de aplicación de la teología a la creación de modelos. Hay tres notas que deben caracterizar a la misiología evangélica latinoamericana. La misiología como reflexión sobre el acto misionero, a la luz de la Palabra de Dios, se nutre de la *percepción y participación* en actos misioneros de obediencia al Señor de la misión. No puede limitarse a ser una observación “desde el balcón”. La misiología es reflexión *sistemática*, y en lo posible su estructura se la debe proveer la estructura de la revelación bíblica misma. La misiología es *crítica* desde la perspectiva de la Palabra de Dios. Porque comprende la realidad misionera y la compara con la norma revelada, no se puede limitar a ser una simple *metodología* de trabajo, ni la justificación ideológica de las prácticas existentes.

Para el siglo XXI mucho de la misión será desde el sur hacia el norte y el sur, el este y el oeste. Por tanto, será misión “desde la pobreza”, y “desde la periferia”. Hay elementos valiosos en las tres misiologías que se han descrito, que deberán tomarse en cuenta al visualizar el futuro. La idea de “misión desde seis continentes hacia seis continentes” demanda que busquemos estructuras, modelos y métodos nuevos. El impulso del Espíritu tiene que llevarnos a la reflexión humilde y abierta, a la luz de la Palabra de Dios. Es esta búsqueda de la integridad bíblica de la misión la que guía nuestras reflexiones en el resto de este libro sobre la misión cristiana en América Latina hoy y desde América Latina al mundo en el siglo que se inicia.

Notas

¹ Los datos estadísticos se toman de la tabla anual que publica David B. Barrett en la revista *International Bulletin of Missionary Research* 21 (1), January 1997.

² Soy consciente de que el término “Tercer Mundo” ha sido abandonado por muchos y que otros lo sustituyen por la expresión “Mundo de los dos tercios”. Sigo usándolo por comodidad y con él me refiero específicamente a las nuevas naciones de Asia, Africa y Oceanía y a los países latinoamericanos.

³ Varios de los trabajos reunidos en *Boletín Teológico* Nos. 59/60 (Jul-Dic. 1995) ofrecen información sobre el movimiento de Lausana y su relación con la práctica y el estudio de la misión en América Latina.

⁴ Ver una breve historia de estos CLADEs en *Iglesia y Misión* No. 67/68, enero-julio 1999.

⁵ Mis trabajos reunidos en el libro *Evangelio y realidad social* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1988) reflejan las tensiones de la reflexión dentro de

ese marco. Desde perspectiva ecuménica ver Mortimer Arias *Salvación es liberación* (Buenos Aires: La Aurora, 1973).

⁶ Roland Allen fue uno de los primeros misioneros-misiólogos de nuestro siglo que examinó de manera creativa el corpus paulino y el libro de Hechos en busca de claves de metodología misionera, para iluminar su propia práctica. Tenemos en castellano su excelente obra *La expansión espontánea de la Iglesia* escrita en 1912.

⁷ Dieter Georgi *The Opponents of Paul in Second Corinthians* Edinburgh: T. and T. Clark, 1987. Ver también mi capítulo acerca de Pablo como modelo de misión en Padilla, *Bases bíblicas de la misión* (Buenos Aires-Grand Rapids: Nueva Creación-Eerdmans, 1998:307-350).

⁸ David Bosch ofrece un valioso resumen misiológico de algunos autores que han trabajado cuidadosamente el material de Lucas-Hechos. Ver *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll: Orbis Books, 1992). Ver también Pablo Davies “La misión en el Evangelio de Lucas y en los Hechos” en Padilla *Bases bíblicas de la misión* (Buenos Aires-Grand Rapids: Nueva Creación-Eerdmans, 1998:249-272).

⁹ David Bosch “Reflections on Biblical Models of Mission”, en James M. Phillips y Robert L. Coote, Eds. *Towards the 21st Century in Christian Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993:177).

¹⁰ Ver la ampliación de algunas de estas ideas en el último capítulo de este libro, dedicado a la formación de misioneros.

¹¹ CEHILA es la Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina que fundó el historiador argentino Enrique Dussel. Han aparecido ya varios volúmenes de la obra fundamental de esta Comisión, y algunos de ellos incluyen breves secciones y apéndices sobre historia de los protestantes.

¹² Así por ejemplo el libro de Pedro Borges *Misión y civilización en América Latina* (Madrid: Alhambra, 1987); trabajos más antiguos como el de Vicente D. Sierra *El sentido misional de la conquista de América* (Buenos Aires: Ediciones Dictio, 4ta.ed., 1980); y varios de los trabajos publicados por el CELAM en la “Colección V Centenario”.

¹³ Juan A. Mackay *El otro Cristo español* varias ediciones. Usamos la tercera edición publicada en Lima por colegio San Andrés, 1991.

¹⁴ W. S. Rycroft *Religión y fe en la América Latina* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1961).

¹⁵ González (1970).

¹⁶ Salamanca: Ed. Sígueme, 1985.

¹⁷ Pablo Deiros *Historia del Cristianismo en América Latina* (Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992).

¹⁸ Así por ejemplo los trabajos iniciales de Carmelo Alvarez y Jean Pierre Bastian.

¹⁹ *La evangelización en la iglesia primitiva* Cap. 1.

²⁰ Eduardo Hoornaert *La memoria del pueblo cristiano* (Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1985:26).

²¹ Un resumen de este proceso se puede ver en Brian Stanley *The Bible and the Flag* (Leicester, Inglaterra: Apollos, 1990).

²² El mejor tratamiento de este asunto hasta el presente se puede encontrar en Joel Carpenter - Wilbert Shenk, Eds. *Earthen Vessels* (Grand Rapids: Eerdmans,

1990).

²³ Gustavo Gutiérrez *La verdad os hará libres* (Lima:CEP, 1986:77-112).

²⁴ Scott Mainwaring *The Catholic Church and Politics in Brazil 1916-1985*. (Stanford: Stanford University Press, 1986, cap. 1).

²⁵ Un trabajo que resume la polémica es Pablo Richard y Diego Irarrázabal *Religión y política en América Central* (San José: DEI, 1981). Ver también los planteamientos de José Luis Idígoras S.J. en *La religión fenómeno popular*. (Lima: Ediciones Paulinas, 1991).

²⁶ Hemos resumido esta cuestión en *Los evangélicos: ¿nueva leyenda negra en América Latina?* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1991). Ver también Carlos Martínez García “Secta: un concepto inadecuado para explicar el protestantismo mexicano”, en *Boletín Teológico* (Buenos Aires: FTL (41):55-72).

²⁷ Ver, por ejemplo, los trabajos sobre el tema reunidos en *Misión* (Vol.8, No.1, Mar. 1989).

²⁸ Ver, por ejemplo, el número 31 del *Boletín Teológico* de la FTL (Set. de 1988), dedicado a este tema, con los trabajos de la consulta sobre “Fe cristiana y ciencias sociales en América Latina hoy”.

²⁹ Así lo demuestra el famoso libro *Francia ¿país de misión?* por los sacerdotes Godin y Daniel (1943).

³⁰ Peter Berger, *The Noise of Solemn Assemblies*.

³¹ Roger Mehl *Tratado de sociología del protestantismo* (Madrid: Studium, 1974).

³² Mehl (1974:10).

³³ Mehl (1974:10).

³⁴ Mehl (1974:14).

³⁵ *La evangelización en la iglesia primitiva* (Buenos Aires: Ediciones Certeza, Tomos I,II,III y V).

³⁶ Por ejemplo su utilísima obra *Colonialism and Christian Missions* (New York: McGraw Hill, 1966).

³⁷ Especialmente su libro *Social History and Christian Mission* (London: SCM Press). En castellano ver su obra *Creo en la Gran Comisión* (Miami: Editorial Caribe, 1978).

³⁸ En especial su reciente libro *The Missionary Movement in Christian History* (Maryknoll: Orbis, 1996).

³⁹ El desarrollo de esta escuela y algunas de las notas que aquí comento se pueden ver en los trabajos de Peter Wagner, Larry Pate, George Otis y otros semejantes. Una expresión sistemática de esta escuela es Larry D. Pate *Misionología: nuestro cometido transcultural* (Miami: Editorial Vida, 1987).

⁴⁰ Sobre este aspecto ver una evaluación crítica en el reciente libro *Poder y misión: debate sobre la guerra espiritual en América Latina*, publicado por (IINDEF, San José, Costa Rica, 1997).

⁴¹ Al respecto ver la crítica al concepto de “unidades homogéneas” en C. René Padilla *Misión Integral* (Buenos Aires: Nueva Creación, 1985).

⁴² Ver una evaluación de este aspecto en Tito Paredes *El Evangelio en platos de barro* (Lima: Ediciones Presencia, 1989).

América Latina: Tierra de misión

Una situación misionera contradictoria

Cuando miramos a la América Latina desde la perspectiva de la misión cristiana nos confrontan algunos hechos sorprendentes y contradictorios. Hace cinco siglos que el catolicismo vino como una ola misionera a esta región, y del total de católicos del mundo, cerca del 50%, viven en América Latina. Sin embargo, del total de la fuerza misionera católica sólo 2% proviene de América Latina. A esta desproporción se agrega el hecho de que para sobrevivir en esta región la Iglesia Católica necesita un flujo constante de misioneros que vienen de otros continentes. Así por ejemplo, de los 4,164 misioneros católicos que salieron de Estados Unidos en 1996, la cifra de los que fueron a América Latina llegaba a 1,799, es decir el 43.2%.¹ El contingente de misioneros católicos europeos en América Latina es aún mayor.

En el caso de los evangélicos la proporción de misioneros foráneos en América Latina es menor, aunque también elevada. Según las estadísticas más recientes, de un total de 33,074 misioneros protestantes que salen de Estados Unidos, América Latina recibe 8,772, es decir un 26.5%.² Este alto porcentaje resulta paradójico si se tiene en cuenta que entre evangélicos se habla mucho de un crecimiento espectacular de las iglesias autóctonas en América Latina que haría innecesaria una presencia misionera numerosa. También contrasta con el dicho común de que hay grandes necesidades de obra misionera en regiones de Asia, Europa Oriental o el Medio Oriente, donde se requiere muchas veces trabajo pionero básico de evangelización y establecimiento de iglesias. El porcentaje de misioneros que van a América Latina es desproporcionado en relación con áreas más necesitadas del globo.

Como para complicar el panorama todavía más, en América Latina durante esta última parte del siglo ha aumentado la religiosidad de la población, y dentro de una atmósfera de creciente pluralismo se han multiplicado los movimientos religiosos de todo tipo, como el espiritismo, la Nueva Era, formas diversas de orientalismo religioso y el resurgimiento de las religiones

prehispánicas. En el ámbito cristiano, hay un continuo cambio de denominación religiosa. Este hecho lo destacaba un misionero católico belga que fue asesor de los obispos de Bolivia, señalando que “Según las estadísticas en América Latina cada hora un promedio de 400 católicos pasan a las sectas protestantes...”³

En vísperas de un nuevo siglo el marco de tanto movimiento religioso en el continente es un proceso de globalización con sus dos caras contrastantes. Por un lado el impacto del mercado y la modernización acelerada en la cual los medios de comunicación masiva incentivan la pasión de consumir bienes cada vez más atractivos y variados. Por otro lado una forma de vida que sólo puede describirse con superlativos: una aglomeración salvaje en las grandes urbes, una migración interior desesperada, una deuda externa monstruosa, la emergencia dramática de los sectores marginales, y la miseria multiplicada. Todo ello ante la fría indiferencia de clases gobernantes endurecidas, en un continente cuya población todavía se considera “cristiana”. Si es verdad lo que dice el Apóstol Pablo de que “hasta ahora la creación se queja y sufre como una mujer con dolores de parto” (Ro. 8:22 DHH), estos quejidos adquieren un tono sombrío en el contexto de América Latina.

Al mismo tiempo, sin embargo, el nombre de Jesús se proclama en voz alta y con toda claridad en las calles y plazas de las grandes megalópolis, al igual que en remotas aldeas. En unas y otras hay gente sencilla lo mismo que intelectuales cultivados dispuestos a arriesgar su vida por lo que consideran las exigencias de su fe en Jesucristo como Señor. Algunas iglesias declinan en número e influencia, pero otras iglesias crecen. La Biblia se está traduciendo y circula en centenares de idiomas y dialectos indígenas. Entre los cientos de miles de latinoamericanos que se van a otras partes del mundo en exilio voluntario u obligado hay un pequeño pero significativo número de evangélicos⁴ que llevan su fe entusiasta y la van compartiendo conforme avanzan. La situación misionera de América Latina esta preñada de contrastes.

Cuando en 1992 se recordaba los quinientos años transcurridos desde la llegada de Cristóbal Colón a una isla del Caribe, se desató una feroz controversia entre intelectuales de izquierda y líderes indigenistas, que lamentaban la presencia europea por un lado, y por otro lado autoridades españolas y obispos católicos que la celebraban. El pastor Emilio Castro describió muy bien la situación al afirmar que: “Desde la perspectiva europea la ocasión requiere un *Te Deum*,” - es decir una acción de gracias a Dios - “pero desde

la perspectiva de los pueblos oprimidos de las Américas, los habitantes originales de esos países que lograron sobrevivir, la ocasión requiere más bien un *Requiem*"⁵ - es decir, una lamentación. En cualquier caso, nos vemos confrontados con una serie de agudos interrogantes acerca de la misión en esta región del mundo.

Latinoamérica como campo misionero

Cuando misiones protestantes europeas y norteamericanas empezaron a enviar misioneros a América Latina, a mediados del siglo pasado, la Iglesia Católica rechazó esa presencia alegando que esta región era cristiana y ya estaba evangelizada: no necesitaba misioneros. Las antiguas iglesias protestantes europeas adoptaron esa misma posición y decidieron no enviar sus misioneros a América Latina. En 1910 se convocó una gran conferencia misionera en Edimburgo con la finalidad de considerar el estado de la misión cristiana y la posibilidad de acciones concertadas en el futuro.⁶ Había un sentido evangélico de urgencia en el lema escogido para el encuentro: "La evangelización del mundo en esta generación". Las misiones protestantes más antiguas y prestigiosas acudieron al encuentro que se considera el punto de partida del movimiento ecuménico moderno. Sin embargo entre los organizadores se impuso el criterio de que América Latina no era campo misionero, y por lo tanto no invitaron a ninguna de las misiones protestantes que para entonces ya trabajaban en la región, ni a las iglesias evangélicas que ya habían surgido.

El bien conocido biblista y periodista mexicano Gonzalo Báez-Camargo interpretaba esta exclusión como señal de la mentalidad dominante entre protestantes en ese año de 1910, que estaba todavía conformada por la complacencia y el paternalismo propios de la era victoriana. Veían a la raza humana dividida en un "mundo cristiano" que incluía a Europa y las Américas y otro "no-cristiano" que comprendía a Asia, Africa y las Islas del Pacífico. "En otros términos - aclara Báez-Camargo - se agrupaban de un lado un bloque de naciones cristianas, civilizadas 'que enviaban' misioneros, y del otro lado un bloque de campos misioneros no-cristianos, incivilizados, 'que recibían' misioneros".⁷ Para Báez-Camargo esta clasificación global pecaba de ingenua y daba lugar a flagrantes inconsistencias, como la de ubicar a América Latina en el primer bloque y excluir de Edimburgo a los misioneros evangélicos que llevaban trabajando allí más de medio siglo. Los condenaban a ellos y a los cientos de miles de protestantes latinoamericanos que ya para 1910 existían, a ser una especie de parias excluidos del

movimiento ecuménico.⁸

Un grupo de líderes misioneros norteamericanos y europeos que no concordaba con el criterio adoptado en Edimburgo formó un Comité de Cooperación en América Latina, y apoyó un Congreso Misionero de entidades protestantes que trabajaban en la región, el cual se realizó en Panamá en 1916. Aquel encuentro fue un hito decisivo para la tarea misionera evangélica en estas tierras. Fue precedido de un estudio cuidadoso de la situación, basado en información enviada por corresponsales misioneros de todo el continente, material con el cual funcionaron diez comisiones de trabajo.⁹ Los tres tomos que resumen los trabajos del congreso nos dan una clara idea del alcance de la misión protestante en estas tierras y de los resultados que había obtenido. El Congreso reflejó también la actitud autocrítica de las misiones participantes que reconocían los defectos de su obra y buscaban nuevas formas de cooperación y coordinación.¹⁰

Doce años después, en la reunión inicial del Consejo Misionero Internacional en Jerusalén (1928), el misionero presbiteriano Juan A. Mackay dejó bien establecida la legitimidad de una presencia misionera protestante en América Latina. Mackay descartó así la idea de que los misioneros evangélicos eran “corsarios religiosos que dedicaban su vida a la piratería eclesiástica”. Describió la condición espiritual del continente diciendo:

Mi obra se realiza entre las masas del continente sudamericano que no van a ninguna iglesia...la mayor parte de los varones en Sudamérica han repudiado toda religión.¹¹

Interpretando lo que pasó en esta reunión de Jerusalén, Báez-Camargo sostiene que representaba un significativo cambio de mentalidad, y analiza el cambio señalando que se había tomado conciencia de que era imposible hablar de la misión cristiana sin tomar en cuenta el contexto social en la cual sucedía, “Así que la asamblea se lanzó a un estudio de las cuestiones económicas y sociales que afectan la obra misionera. También procuró despertar y fortalecer el sentido de responsabilidad cristiana por la justicia social”.¹² Además en Jerusalén se tomó nota de que una ola de secularismo había invadido tanto los países que enviaban como los que recibían misioneros, y según Báez-Camargo la admisión de este hecho tenía consecuencias importantes en lo misiológico y teológico:

Esta resultó una admisión revolucionaria porque significaba que después de todo, el mundo que se autodesignaba como

‘mundo cristiano’ era también un campo de misión en sí mismo. Lo que es más importante, esto quería decir que el Reino de Dios no puede definirse en términos de simple agregado territorial, sino que la totalidad de la vida en todas partes debe ser sometida al Señorío de Jesucristo.¹³

Así pues, partiendo de convicciones comprobadas por la práctica misionera protestante en América Latina, se iba formulando un serio cuestionamiento del proceso cristianizador que había acompañado la conquista ibérica en el siglo dieciséis. Esta perspectiva la resume bien el teólogo metodista argentino José Míguez Bonino, quien con el correr del tiempo iba a ser el único observador protestante latinoamericano en el Concilio Vaticano II. Dice Míguez:

América Latina nunca fue cristiana en el mismo sentido que se puede decir que lo fueron Europa o Norteamérica. Lo que aquí sucedió fue un colosal trasplante - las estructuras eclesíásticas básicas, disciplinas y ministerios fueron traídos a fardo cerrado desde España, y se esperaba que funcionasen como un orden cristiano: una tremenda forma sin sustancia.¹⁴

Por ello era posible hablar de este campo misionero latinoamericano que resultó terreno fértil para el crecimiento del protestantismo evangélico. Los evangélicos que en 1916 eran unos 170 mil para el año 2000 serán más de 50 millones. Dice un comentarista católico que

Si se mantiene el actual ritmo de crecimiento, a principios del siglo XXI América Latina tendrá una mayoría evangélica. Actualmente, en términos de creyentes activos, los ‘practicantes’ evangélicos deben superar en número a los ‘observantes’ católicos.¹⁵

Entre los misioneros evangélicos hubo una tendencia a considerar América Latina como territorio necesitado de evangelización básica, un campo de experiencias pioneras donde el modelo del Nuevo Testamento se podía aplicar casi literalmente. En sus momentos más entusiastas tales misioneros expresaban la esperanza de que algo nunca antes visto podría suceder, y utilizaban la época del Nuevo Testamento como punto de referencia. Así por ejemplo, en 1916 el evangélico brasileño Erasmo Braga después de describir cómo el cristianismo del primer siglo había significado “el fin del paganismo”, llegaba a esta conclusión:

La lección de la historia nos autoriza a esperar que bajo el impacto del mensaje evangélico simple y sincero, tal como lo predicaron los apóstoles en la Roma antigua, habrá también para la América Latina un 'fin del paganismo'.¹⁶

El eco de esta visión reaparecía en 1973, casi sesenta años después, en las palabras de Rogelio Greenway, un misionero reformado que en la década de los setenta estudió en forma especial la evangelización de las grandes ciudades latinoamericanas. Greenway decía:

Si las iglesias revitalizadas, cuyos líderes se han preparado en escuelas orientadas hacia el crecimiento de la Iglesia, dan rienda suelta a su energía en las florecientes ciudades (de América Latina), se producirá entonces una multiplicación de iglesias *tal como el mundo no ha visto desde el siglo primero*.¹⁷

El crecimiento numérico de los evangélicos en las últimas décadas ha llevado a observadores católicos a tomar como referencia no el siglo primero sino el siglo XVI. Monseñor Buenaventura Kloppenburg, por ejemplo, ha señalado que como fenómeno de cambio de afiliación religiosa el caso latinoamericano supera lo que pasó durante la Reforma Protestante del siglo XVI. La Iglesia Católica ha perdido en este siglo más fieles que se han hecho protestantes de los que perdió en la época de Lutero y Calvino.

La misión como inversión promisoría

Sólo después de la segunda guerra mundial los católicos romanos despertaron a la situación misionera de su continente. Empezando en 1955 con una reunión de obispos del todo el continente en Río de Janeiro, se formó el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Una de sus primeras acciones fue lanzar un llamado a que vinieran misioneros católicos de otras regiones para ayudar a una iglesia que se sentía amenazada por el crecimiento del marxismo y el protestantismo entre las masas.¹⁸ ¿Cómo explicaba la jerarquía católica la necesidad de misioneros en este continente que antes había presentado como cristiano? Los esfuerzos misioneros católicos desde Norteamérica y Europa hacia América Latina fueron presentados como una inversión necesaria que permitiría después la movilización de una fuerza misionera latinoamericana hacia otras partes del mundo. Tal era la percepción del Papa Pío XII cuando escribió en 1955:

Tenemos firme esperanza de que los medios ahora empleados se tornarán inmensamente multiplicados en lo futuro. Y los devolverá ciertamente América Latina a toda la Iglesia de Cristo cuando, como es de esperar, haya podido poner en activo a numerosas y preciosas energías que no parecen esperar sino la acción del sacerdote para contribuir intensamente al incremento del Reino de Cristo.¹⁹

Cinco años después y en ese mismo espíritu, Monseñor Casaroli, representante especial del Papa Juan XXIII, pronunció un célebre discurso ante los superiores de las principales órdenes religiosas de Estados Unidos. Pedía que cada provincia religiosa norteamericana enviara un diez por ciento de sus religiosos, sacerdotes y religiosas como misioneros a América Latina. Hubo una respuesta entusiasta y un famoso promotor misionero norteamericano pidió que se enviase cuarenta mil misioneros. Nunca se llegó a la meta propuesta por el Papa, pero se generó mucho entusiasmo y muchos hombres y mujeres de Estados Unidos y Canadá vinieron como misioneros a América Latina. Desde Europa llegaron también olas de franceses, belgas, irlandeses, suizos, que se unieron a los españoles e italianos que siempre habían estado colaborando con los católicos latinoamericanos.

Estos misioneros católicos de Europa y Norteamérica fueron muy influyentes en la comprensión crítica de la situación del catolicismo latinoamericano y en el despertar de una conciencia social católica que desembocó luego en las teologías de liberación. Las próximas reuniones de los obispos en Medellín (1968) y Puebla (1979) registraron el impacto de esa influencia, aunque todavía no se ha estudiado bien todo el alcance del efecto que tuvo sobre el catolicismo la labor misionera de los católicos que vinieron desde Europa y Norteamérica en ese período.²⁰ El propio estudio de la cuestión misionera en América Latina ha recibido mucha influencia de misioneros extranjeros ya afincados en tierra latinoamericana como Juan Gorski,²¹ Roger Aubry,²² Manuel M. Marzal, SJ,²³ Franz Damen y otros. La toma de conciencia de 1955 llevó a una tarea autocrítica y a reconocer de manera creciente que la población latinoamericana en muchos sectores necesitaba evangelización básica. Segundo Galilea, uno de los estudiosos más prolíficos sobre este tema rehusa llamar al continente latinoamericano “tierra de misión”, y sin embargo reconoce que hay vastos sectores que necesitan una primera evangelización:

...hay hoy día grupos de latinoamericanos que necesitan ser evangelizados en un sentido aun más estricto; por de pronto los no

creyentes, indígenas amazónicos, grupos estudiantiles, intelectuales, ideológicos, reivindicativos. Muchas veces bautizados han dejado la iglesia y la religión. Algunos son “post-cristianos”.²⁴

Misioneros para la evangelización de América Latina

Durante la 19ª asamblea del CELAM en 1983 el Papa propuso la idea de “una nueva evangelización para América Latina”. Este concepto se desarrolló y precisó más tarde en el CELAM de 1990. Se evita referirse a “re-evangelización”, lo cual implicaría la aceptación de que la obra misionera del siglo XVI había fracasado. Se adopta en cambio el término “nueva evangelización” que busca renovar y profundizar la evangelización en su fervor, en sus métodos y en su expresión. Esto presupone que la obra del siglo XVI no fracasó pero que se necesita reavivarla (Puebla).

Usando categorías del Vaticano II y del documento *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI, se ha desarrollado el concepto de “evangelización de la cultura”. Aubry dice que la tarea misionera católica del futuro se concentrará en aquellos sectores de personas que pasan por transiciones sociales. Señala especialmente cómo en medio de las migraciones del campo a la ciudad las masas populares han abandonado a la Iglesia Católica. La comprobación de la pastoral católica es clara:

Constatamos que estas personas o grupos afectados por los cambios sociales, tienen una adhesión bien precaria a la Iglesia y una fe demasiado frágil como para ser resorte vital adecuado para responder a estas nuevas circunstancias.²⁵

En el lado evangélico hoy en día la misiología norteamericana ha acuñado el término “pueblos no alcanzados” para referirse a comunidades y grupos de personas que nunca han escuchado el Evangelio. El misiólogo evangélico William D. Taylor escribe que en América Latina “hay todo un mundo de pueblos no alcanzados”. Se refiere, en primer lugar, al inmenso proceso migratorio del campo a la ciudad, señalando la urgencia de que se evangelice, se plante nuevas iglesias y se capacite a líderes. Tomando como ejemplo la ciudad de México afirma que se necesitan “misioneros sensibles y con espíritu de cooperación que estén dispuestos a entrar en relaciones de coparticipación con las iglesias que ya existen en México, en vez de empezar un sinnúmero de denominaciones”.²⁶ Taylor incluye como “no alcanzados” a las clases altas y las élites económicas, a poblaciones en los barrios de

emergencia, a estudiantes y profesores universitarios, a militares y líderes sindicales. Se pregunta también si todavía hay lugar en América Latina para que vengan misioneros europeos o norteamericanos, y responde haciendo una aclaración:

Por supuesto que sí, pero él o ella deben ser misioneros desprovistos de cualquier paternalismo aun latente, listos a aprender de los modelos de ministerio propios de América Latina, poseedores de talento y capacitación pero humildes, que aprendan a la perfección la lengua y que comprendan y lleguen a amar la historia y el mosaico cultural que hace de América Latina lo que es de verdad y lo que puede llegar a ser por la gracia de Dios.²⁷

También los católicos se preguntan qué clase de misionero se necesita para el futuro. Los norteamericanos son quienes han sido más agudos y precisos en su evaluación. En su breve historia del esfuerzo misionero, Costello relata sin tapujos la crisis y las deserciones por las que pasaron muchos sacerdotes y monjas en los años críticos de la década del sesenta. Describe la transformación que se operó en los misioneros católicos estadounidenses, como resultado de su experiencia en América Latina:

empezó a emerger un enfoque misionero radicalmente nuevo... Los misioneros que se quedaron empezaron a aprender en vez de enseñar y a servir en vez de mandar.²⁸

Un misionero veterano de treinta años de trabajo en Nicaragua dice:

A menos que una persona se ‘vista de la mente de Cristo’ será mejor que no entre como misionero a América Latina...Cristo vino como uno de los oprimidos, con un mensaje de vida para los opresores. Nosotros, la Iglesia, hoy en día tenemos la tendencia a venir como los opresores para decir a los oprimidos que tenemos un mensaje de vida - y ellos nos dicen “Ah sí ¿a ver, demuéstalo?”.²⁹

Otro misionero norteamericano que sirvió en el Perú usa una perspectiva cristológica basada en el famoso pasaje del Evangelio de Mateo 25:31-46 para describir la experiencia de aquellos que llegan a “reconocer el rostro de Cristo en los rostros de las mujeres, los campesinos y los obreros latinoamericanos”. Se trata de un reconocimiento

que brota de la experiencia cotidiana concreta de quienes han armado su tienda entre los pobres... no de aquellos que ocasionalmente visitan el mundo de los pobres como lo haría un

extensionista agrícola, sino de aquellos que viven permanentemente entre los pobres.³⁰

Como se ha visto hasta aquí, América Latina recibe hoy en día proporcionalmente más misioneros que cualquier otra región del mundo, tanto católicos como evangélicos. Sin embargo, otra nota que sorprende al observador estudioso es que existen actualmente movimientos evangélicos como COMIBAM³¹ y católicos como COMLA³², dedicados a movilizar recursos latinoamericanos para la misión cristiana en otros continentes del mundo. ¿Debería esta región considerarse todavía como “campo misionero” hacia el cual las iglesias europeas y norteamericanas vuelcan recursos humanos, técnicos y financieros como parte de la misión cristiana? Ya hemos visto que por razones muy variadas esta pregunta se viene debatiendo desde el siglo pasado. Sin embargo la cuestión se plantea ahora de otra manera. Con sus cinco siglos de historia marcada por la presencia cristiana, ¿no debería América Latina ser considerada más bien como una “base de acción misionera” desde la cual se envía misioneros a otras partes del mundo?

Notas

¹ Datos tomados de *U.S. Catholic Mission Handbook. Mission Inventory 1996-1997* publicado por U.S. Catholic Mission Association, Washington D.C. Julio 1997. En esta cifra se incluye a Belice pero no a los países de habla inglesa o francesa en el Caribe.

² Datos compilados de John A. Siewert y Edna G. Valdez, eds. 1998-2000 *Mission Handbook. U.S. and Canadian Ministries Overseas* (Monrovia: Marc, 1997).

³ Franz Damen “Las sectas ¿avalancha o desafío?” *Cuarto Intermedio* (Cochabamba, Bolivia, No. 3, Mayo de 1987:45).

⁴ Tal como es costumbre en América Latina, utilizo aquí el término “evangélico” como sinónimo de “protestante”.

⁵ Emilio Castro “Mission in the 1990s” *International Bulletin of Missionary Research* (14 (4):147).

⁶ Ver una historia de este proceso en Norman Goodall *El movimiento ecuménico* (Buenos Aires: La Aurora, 1970).

⁷ “Mexico: A Long Stretch from Edimburgh”. *Ecumenical Review* (Vol. XVI, Oct. 1963-Jul. 1964:267).

⁸ Báez-Camargo, “The Place of Latin America in the Ecumenical Movement”, *The Ecumenical Review* (Vol. 1, 1948-49:311).

⁹ Juan Kessler y Wilton M. Nelson, “Panamá 1916 y su impacto sobre el Protestantismo latinoamericano”. *Pastoralia* (No. 2, Nov. 1978:5-21).

¹⁰ Esto lo señala en particular el historiador católico Prudencio Damboriena S.J. *El Protestantismo en América Latina* (Bogotá-Friburgo: FERES, 1962, I:23).

¹¹ John A. Mackay, "The Power of Evangelism", en *Addresses and Other Records. Report of the Jerusalem Meeting of the International Missionary Council* (London: Oxford University Press, 1928, VIII:121).

¹² Baez-Camargo (1964:267).

¹³ Baez-Camargo (1964:268).

¹⁴ José Míguez Bonino, "Latin America", en *The Prospects of Christianity throughout the World* editado por M.Searle Bates y Wilhelm Pauck. (New York: Charles Scribner's Sons, 1964:168).

¹⁵ John McCoy, "La embestida evangélica" en *Noticias Aliadas* (Lima, Vol.26, No.24, Junio 29 de 1989:2).

¹⁶ Erasmo Braga, *Panamericanismo: aspecto religioso* (New York: Sociedade de Preparo Missionario, 1916:195).

¹⁷ Roger Greenway, *An Urban Strategy for Latin America* (Grand Rapids: Baker Book House, 1973:236) (*Una estrategia urbana para evangelizar a América Latina*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1977. El énfasis es nuestro. Hemos preferido nuestra propia traducción del original inglés para mayor claridad.)

¹⁸ Ver Samuel Escobar "Mission and Renewal in Latin American Catholicism" *Missiology*. (15(2):33-46).

¹⁹ I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano *Documento de Río*. (Lima: Vida y Espiritualidad, 1991:10).

²⁰ Dos trabajos muy importantes en ese sentido son Gerald M. Costello *Mission to Latin America* (Maryknoll: Orbis, 1979), y Mary M. McGlone, CSJ *Sharing Faith Across the Hemisphere* (Maryknoll: Orbis, 1997).

²¹ Juan Gorski, *El desarrollo histórico de la misionología en América Latina*. (La Paz, Bolivia, Ed. del autor, 1985).

²² Roger Aubry, *La misión siguiendo a Jesús por los caminos de América Latina* (Buenos Aires: Ed. Guadalupe, 1990).

²³ Autor de numerosos trabajos, especialmente *La transformación religiosa peruana* (Lima: Pontificia Universidad Católica, 1983); y *El sincretismo Iberoamericano* (Lima: Pontificia Universidad Católica, 1985).

²⁴ Segundo Galilea *Evangelización en América Latina*. Quito: CELAM-IPLA, 1969; ver también su trabajo *La responsabilidad misionera de América Latina* (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1981).

²⁵ Aubry (1990:93).

²⁶ William D. Taylor y Emilio A. Núñez *Crisis in Latin America* (Chicago: Moody Press, 1989:177).

²⁷ Taylor y Núñez (1989:78).

²⁸ Gerald M. Costello, *Mission to Latin America*. (Maryknoll: Orbis, 1979:5).

²⁹ Costello (1979:41).

³⁰ Stephen Judd, M.M. "The Seamy Side of Charity Revisited: American Catholic Contributions to Renewal in the Latin American Church". *Missiology*. (15 (2):7).

³¹ Iniciales de Cooperación Misionera Iberoamericana, entidad de origen evangélico formada en 1987.

³² Iniciales de Congreso Misionero Latinoamericano. Estos eventos son inspirados y promovidos por las Obras Misionales Pontificias de la Iglesia Católica Romana. El primero se realizó en Torreón, México en 1977, y el quinto en Belo Horizonte, 1995.

La misión desde América Latina

América Latina es hoy en día la base de una creciente acción misionera cristiana que se encamina hacia otras partes del mundo. Entre las iglesias evangélicas más vivas y vigorosas que se han desarrollado en América Latina, hay una vigorosa disposición a asumir responsabilidades en la misión cristiana a nivel global. Se estima que hay cerca de cuatro mil misioneros enviados por iglesias u organizaciones misioneras latinoamericanas a otras partes del mundo. Sin embargo conviene aclarar de entrada que esta visión no es algo que ha empezado en estas décadas finales del siglo. Denominaciones como los bautistas, metodistas y Asambleas de Dios han estado enviando misioneros a otros países latinoamericanos, Africa y Europa, desde comienzos de este siglo. Unos pocos ejemplos bastan. Las iglesias bautistas del Paraguay se originaron en el trabajo de los misioneros argentinos Maximino Fernández, Enrique Molinas y Celestino Ermili, que trabajaron allí desde 1919.¹ En la década del 30 había misioneros metodistas argentinos y uruguayos trabajando en Bolivia y el Perú.² Desde 1930 emigrantes pentecostales chilenos fueron a la Argentina con una visión misionera estableciéndose en diversas ciudades, trabajando a veces como misioneros sostenidos desde Chile o como bivocacionales, ganándose la vida con su propia profesión u oficio.³

En estos ejemplos, la obediencia al impulso misionero no tuvo que esperar a que estas iglesias fueran fuertes numéricamente o pudientes en lo económico. Estas iglesias en algunos casos recién estaban comenzando o estaban en proceso de formación, pero tenían una visión global que iba más allá de sus fronteras nacionales. En ese sentido se parecían más a las iglesias del Nuevo Testamento, como la de Antioquía que al poco tiempo de su fundación y establecimiento estuvo dispuesta a enviar a dos de sus líderes connotados a predicar el Evangelio en otras regiones.⁴ La idea de que sólo las iglesias ricas y numerosas están en condiciones de participar en la misión global es resultado del paradigma constantiniano en el cual se hace misión desde arriba, desde el centro de poder económico y político. En América Latina se ha empezado a

recuperar una visión y un dinamismo misionero en el cual se dan las posibilidades de que las iglesias “den desde su pobreza”. Los eventos y movimientos que vamos a mencionar en este capítulo son apenas ilustraciones de un movimiento mucho más amplio y rico cuya historia todavía está por descubrirse e investigarse.

Los jóvenes, pioneros de la misión

Como en otros momentos de la historia cristiana, los jóvenes han sido los pioneros de la recuperación de una visión y una práctica, y nos referimos en particular a lo que ha pasado en el mundo estudiantil. Una nota constante de la historia de la misión ha sido la participación juvenil en las grandes etapas de avance. La juventud que toma conciencia de sus privilegios y su potencial se abre a escuchar el llamado de Jesucristo y lanzarse al cruce de fronteras con el Evangelio. La mirada retrospectiva a la historia de la misión muestra, por ejemplo, que las dos grandes órdenes misioneras de la Edad Media, los franciscanos y los dominicos en los siglos XII y XIII fueron iniciadas por jóvenes. Francisco de Asís adoptó un espíritu de sencillez y pobreza evangélicas al servicio de los pobres, en una época en que los cristianos ricos de las ciudades italianas vivían entregados a la disolución. En menos de un siglo había predicadores franciscanos en todos los rincones de Europa. Los dominicos adoptaron el nombre de *Societas Fratrum Peregrinantium Propter Christum Inter-gentes*, es decir “La sociedad de hermanos que peregrinan en tierra extraña de paganos por amor a Cristo”.

El primer impulso misionero permanente de parte protestante salió de entre los pietistas moravos de Europa Central, a mediados del siglo XVIII. Allí junto a un avivamiento espiritual y un cultivo disciplinado de la piedad evangélica se dio también una visión global con sentido de obligación misionera y un centro de formación académica rigurosa, la Universidad de Halle.⁵ En el mundo de habla inglesa surgió el Movimiento Estudiantil Voluntario en el siglo XIX, que se inició espontáneamente en un culto de oración de universitarios en Estados Unidos. Fue el entusiasmo de estos miles de jóvenes que querían servir en la evangelización del mundo el que tarde o temprano obligó a las iglesias a formar juntas misioneras para canalizar su ardiente vocación.

El Congreso Misionero de Curitiba (1976)

También en América Latina hemos visto movimientos similares. Desde 1958 varios movimientos de estudiantes evangélicos trabajan en forma coordinada con la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos, en un campo de misión muy difícil: las universidades latinoamericanas.⁶ En forma espontánea fue surgiendo en varios de ellos una preocupación por su país y por todo el mundo como desafío a una forma misionera de vida. Uno de los más florecientes, la Alianza Bíblica Universitaria de Brasil realizó en 1976 el Primer Congreso Misionero Evangélico Latinoamericano, para considerar la responsabilidad de las nuevas generaciones latinoamericanas en la tarea misionera a nivel nacional, latinoamericano y mundial. El interés manifestado en asistir a dicho congreso rebasó las expectativas de los organizadores. Los quinientos participantes fueron seleccionados dentro de más de dos mil candidatos deseosos de participar en el evento. La “Declaración de Curitiba” resumió las ponencias, diálogos y trabajos en grupo de los asistentes.⁷ Este documento refleja bien la toma de conciencia misionera de una generación de hombres y mujeres latinoamericanos.⁸

La “Declaración de Curitiba” resume convicciones bíblicas y expresa conciencia histórica: “Con humildad agradecemos a Dios por lo que se ha hecho hasta aquí, reconociendo el trabajo de aquellos que trajeron el Evangelio a tierras latinoamericanas y el gran desafío que su herencia evangélica representa para nosotros” (Pár. 3). Afirma luego la creencia en la soberanía de Dios, su propósito de bendecir a todas las naciones, la realidad de Jesucristo como clave de la historia y el papel de la Iglesia:

Creemos que el ser iglesia se concreta en el camino, en el desempeño de la tarea misionera, en la dependencia directa del Señor que envía, siendo portadora del mensaje del Reino de Dios (Pár.7).

Una característica propia de este movimiento es la de no reducir el concepto de misión a la actividad transcultural de algunas personas dedicadas por entero a esa tarea, en tierras lejanas. Hay una clara conciencia de que el desafío misionero hoy en día está tanto en cada rincón de América Latina como en tierras lejanas más allá del océano:

Reconocemos que la misión no puede ser un departamento aislado en la vida de la iglesia, ya que forma parte de la esencia misma de ésta, pues “la iglesia que no es misionera no es iglesia”.

Así que la misión compromete a cada cristiano en la totalidad de su vida. No se puede substituir el sacerdocio universal (de los creyentes) por el errado concepto exclusivista que toma en cuenta solamente a los misioneros profesionales. Estamos profundamente preocupados por la falta de esta visión misionera en la Iglesia latinoamericana. (Pár. 8)

Se reconoce también el fin de la llamada “sociedad cristiana”, el proceso de secularización y de transformaciones sociales, así como el resurgimiento de religiones no cristianas. Dentro de ese marco se reconoce igualmente la permanencia del llamado de Dios en Cristo: “Reconocemos que Dios nos ha colocado en este momento particular de la historia como sus testigos en América Latina” (Pár. 12). Siguiendo el ejemplo de Jesús, el testimonio se ha de dar abriendo los ojos a las necesidades de las multitudes latinoamericanas “sufridas, desamparadas y explotadas”; cruzando barreras geográficas, sociológicas, culturales y religiosas; orando y actuando.

La Declaración no se quedó en el papel sino que fue seguida por acciones de obediencia a llamados específicos. Entre los organizadores y líderes del Congreso un matrimonio salió para trabajar en el mundo estudiantil en Italia, una profesora pasó a hacer estudios misiológicos especializados sobre la religiosidad popular brasileña a fin de dedicarse a la formación de misioneros, una traductora dejó la carrera diplomática para prepararse teológicamente y luego fue de misionera a Angola, un economista casado con una psicóloga dejaron sus tareas en Brasil para ir a servir como misioneros en el Ecuador. Once años después, durante un encuentro sobre misión y transformación integral,⁹ entre los noventa asistentes de toda América Latina y los treinta proyectos de servicio representados, muchos reconocían que su experiencia de discípulos en la universidad y aquel congreso estudiantil de Curitiba habían sido momentos claves de inspiración y decisión para el cumplimiento de su vocación misionera.

Surge COMIBAM (1987)

También once años después del Congreso de Curitiba, otro sector juvenil evangélico vinculado a la organización conservadora CONELA, organizó el Congreso Misionero Iberoamericano, del cual salió el movimiento COMIBAM. Originalmente estuvo vinculado a la misiolología gerencial de origen estadounidense, y de ella ha adoptado categorías y conceptos misiológicos como “pueblos no alcanzados”, “ventana 10-40” y “adopte un pueblo”. Sin

embargo atrajo a un gran número de participantes, a una nueva generación deseosa de participar en la misión a nivel global.¹⁰ También este congreso de 1987 fue la etapa culminante de varios esfuerzos misioneros que habían ido surgiendo en forma espontánea. El énfasis de este movimiento se ha concentrado en la misión transcultural, especialmente en las áreas del planeta donde la presencia cristiana es mínima o inexistente tal como el mundo musulmán.¹¹

En el segundo Congreso de COMIBAM realizado en Acapulco en 1998, se pudo apreciar el progreso de la obra misionera evangélica desde América Latina. Se estima que en 1980 había unas 92 organizaciones evangélicas enviando un total de 1,120 latinoamericanos como misioneros a otras partes del mundo. Hacia 1988 estas cifras habían aumentado de manera que existían 150 organizaciones y unos 3,026 misioneros.¹² Las cifras más recientes indican que hay 3,921 misioneros latinoamericanos en otras partes del mundo, enviados por 284 organizaciones.¹³ Estas cifras compiladas por estudiosos del tema son por lo general cálculos conservadores y no incluyen numerosos movimientos espontáneos que es difícil registrar. Tampoco incluyen a los emigrantes que desarrollan obra misionera en otras partes en forma voluntaria y sin relación con agencias establecidas. Las cifras, sin embargo son evidencia de un dinamismo misionero en ritmo de crecimiento.

Inquietud misionera en el mundo católico

También los católicos latinoamericanos se plantean hoy su responsabilidad en cuanto a la misión de evangelizar en otras partes del mundo. En su caso, como ya se ha señalado, hay razones demográficas e históricas de mucho peso. Durante el Cuarto Congreso Misionero Latinoamericano (COMLA 4) los dirigentes católicos pintaron la situación de manera dramática:

A pesar de que en América Latina se halla concentrado el 42 por ciento de los católicos del mundo y de que la evangelización del continente se inició hace ya 500 años, el porcentaje de misioneros latinoamericanos no llega ni al dos por ciento del total de los misioneros del mundo.¹⁴

Se reconoce que para poder mantener su presencia y ministerio en América Latina la Iglesia Católica necesita un flujo constante de misioneros que vienen de otros continentes. En el Perú, por ejemplo, más del 60% de los sacerdotes y monjas son extranjeros.¹⁵ Ello crea un dilema: ¿Cómo lanzarse a misionar en otras tierras

cuando hay tanto qué hacer aquí mismo?

Los obispos en Puebla (1979) ya lo habían señalado al plantear la necesidad de una mayor participación latinoamericana en la misión mundial, reconociendo: “Es verdad que nosotros mismos necesitamos misioneros. Pero debemos dar desde nuestra pobreza”.¹⁶ La razón de una urgencia de participación misionera la reitera el “Mensaje Final” del COMLA-4 con una frase que parecería tomada de la literatura misionera de los evangélicos:

En la proximidad del año 2000, tan sólo una tercera parte de la población mundial (alrededor de 6,000 millones de habitantes) ha sido alcanzada por el Evangelio. En esta situación, la Iglesia latinoamericana, que abarca a casi la mitad de los católicos del mundo entero, aporta una mínima presencia misionera fuera de sus límites.¹⁷

Esta preocupación por la evangelización de los “no alcanzados” corresponde a la enseñanza más reciente del Papa Juan Pablo II, especialmente en su encíclica *Redemptoris Missio* (La misión del Redentor). Puede resultar sorprendente en América Latina, donde por ser iglesia mayoritaria los católicos se han preocupado sobre todo por conservar a sus fieles en el redil, y mantener sus privilegios políticos como mayoría religiosa, mientras que el énfasis en la evangelización ha caracterizado más bien a los evangélicos.

La idea de “dar desde nuestra pobreza” refleja también la toma de conciencia de estudiosos católicos acerca de las fallas de la misión constantiniana. El misionero suizo Roger Aubery, que presidió el Departamento de Misiones del CELAM, ha sido uno de los promotores más entusiastas de la obra misionera católica hacia los no creyentes. En el lenguaje especializado de la misiología católica esa es la misión *ad gentes*. Aubry ha expresado de manera elocuente la nueva perspectiva católica:

...la misión de pobre a pobre purifica la imagen de toda misión. El nuevo estilo es la ausencia de apoyos políticos, de dominación económica, de superioridad cultural, para no tener otro apoyo que la fuerza del Evangelio, Buena Nueva para estos pueblos. Este estilo suprime muchas *facilidades*, que quizás en otros contextos permitían mantener muy alto el ritmo de los bautismos. Pero suprime también ciertas *ambigüedades*. La fuerza del evangelizador es la Palabra de Dios presente en Jesús crucificado, privado de todo poder humano, y en Jesús resucitado, rico únicamente del poder de Dios.¹⁸

Dos modelos de misión desde la pobreza

Para muchos evangélicos la realidad económica es un obstáculo importante en el camino de la vocación misionera latinoamericana. Las iglesias evangélica son minoritarias, las que han crecido más son iglesias entre los pobres, y el continente pasa por una etapa en la cual la pobreza ha aumentado para la gran mayoría de la población. Es verdad que el celo misionero y la visión abundan, lo que faltan son los recursos materiales para movilizar a los recursos humanos. Dentro de este contexto de pobreza se han desarrollado dos modelos de actividad misionera que proveen claves para el futuro. En primer lugar tenemos el *modelo cooperativo*, llevado a cabo por iglesias europeas y norteamericanas que suman sus recursos materiales a los recursos humanos de las iglesias latinoamericanas a fin de realizar obra misionera en un tercer campo, fuera del continente americano o dentro del mismo. Distintas organizaciones misioneras se encaminan en esta dirección. Pero el modelo plantea algunas cuestiones prácticas para las cuales no hay respuestas fáciles.

Las iglesias que proveen recursos materiales quieren evitar que se cree un espíritu de dependencia que termina por aplastar la capacidad de mayordomía de las iglesias latinoamericanas para sostener a sus propios misioneros. Con dinero de países ricos se pueden montar empresas misioneras costosas que no podrán durar porque no podrán arraigar en sociedades pobres. Por otra parte, la educación misionera en países ricos ha llevado a considerar que lo ofrendado para misiones es “su dinero” y que debiera ir para sostener a “sus misioneros”, es decir los de la misma nacionalidad. Es difícil llegar a considerar que lo que se ofrenda para las misiones pertenece al Señor y podría usarse con mayor generosidad e imaginación.

Las órdenes misioneras tradicionales que han persistido en la Iglesia Católica Romana, tales como los franciscanos, los jesuitas o los dominicos son organismos de carácter internacional, no llevan la marca de una nacionalidad. Quien entra en la orden, venga del país que venga, será sostenido por los recursos de la orden. A ello debemos agregar que los votos de castidad, pobreza y obediencia, y la formación mediante una disciplina espiritual bien definida, capacitan a los miembros de estas órdenes para realizar su tarea misionera aun dentro de condiciones de pobreza y precariedad o de tensiones sociales. Por supuesto que los evangélicos tienen conceptos muy diferentes de ministerio y de orden eclesiástico.

Hemos señalado más arriba como de las aulas universitarias han salido pioneros de la participación misionera. Debido a que los estudiantes son gente joven y dispuesta a arriesgarse, los movimientos juveniles evangélicos han creado modelos de equipos misioneros con sensibilidad social y transcultural. En muchos casos, los que han participado en ellos han podido ver su propia condición social y cultura desde una distancia crítica. Esto lo ha facilitado también la movilidad y el estilo de vida sencillo de los equipos. En organizaciones tan distintas como el Comité Central Menonita, Juventud con una Misión, la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos u Operación Movilización, por medio de la experiencia y la reflexión a la luz de la Palabra de Dios, se ha creado un espacio de capacitación para la misión. Me atrevería a decir que este tipo de experiencia permite a los participantes probar algunas de las características de las órdenes monásticas tradicionales que han permanecido como instrumentos de misión a través de fronteras culturales y sociales.

Tenemos en segundo lugar el *modelo migratorio* de misión que ha funcionado a lo largo de los siglos. Los fundadores de la Iglesia de Antioquía en el Nuevo Testamento eran cristianos que tuvieron que emigrar por causa de la persecución religiosa. Refiriéndose a esta etapa inicial dice Justo González:

La mayor parte de la expansión del cristianismo en los siglos que anteceden a Constantino tuvo lugar, no gracias a la obra de personas dedicadas exclusivamente a esa tarea, sino gracias al testimonio constante de cientos y miles de comerciantes, de esclavos, y de cristianos condenados al exilio que iban dando testimonio de Jesucristo dondequiera que la vida les llevaba, y que iban creando así nuevas comunidades en sitios donde los misioneros “profesionales” no habían llegado aún.¹⁹

En nuestro tiempo también está sucediendo que viajeros de los países pobres que emigran en busca de sobrevivencia económica llevan consigo el mensaje cristiano y la iniciativa misionera. Moravos de Curazao han ido a Holanda, Bautistas de Jamaica emigraron a Inglaterra, mujeres cristianas de las Filipinas trabajan en países musulmanes, creyentes haitianos han ido al Canadá y evangélicos latinoamericanos están yendo al Japón, Australia y los Estados Unidos. Esta presencia y actividad misionera ha sido significativa aunque rara vez llega a los informes e historias de la actividad misionera institucional.

Iglesias en tiempo de misión

Un evento notable del protestantismo latinoamericano permitió palpar el grado en el cual muchas iglesias evangélicas de América Latina comparten un dinamismo misionero. Se puede decir sin temor a exagerar que el Tercer Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE III) organizado por la Fraternidad Teológica Latinoamericana, fue la asamblea más representativa del protestantismo latinoamericano en lo que va del siglo veinte. Entre los 1008 participantes que se dieron cita en Quito, del 24 de Agosto al 4 de setiembre de 1992, estaban representadas gran parte de las iglesias evangélicas que trabajan en el mundo de habla hispana y portuguesa del continente americano. Por primera vez en reuniones de esta naturaleza, comunidades aborígenes de habla quechua, aymara y mapuche, entre otras, estuvieron adecuadamente representadas. También estuvieron presentes los presidentes y secretarios ejecutivos de las dos organizaciones de cooperación protestante del continente – CLAI y CONELA – y los dirigentes o representantes de una gran variedad de organismos evangélicos.

El lema alrededor del cual se articuló el programa fue elocuente: “Todo el Evangelio, para todos los pueblos, desde América Latina”. Lo nuevo en el CLADE III fue la toma de conciencia de que América Latina no es sólo un campo de misión, en el cual tanto las iglesias latinoamericanas como los misioneros venidos de fuera dan testimonio de su fe y evangelizan. La acción del Espíritu Santo, el vigor de las iglesias evangélicas y el momento histórico que viven nuestros pueblos, han determinado que América Latina sea ya una base desde la cual se envía misioneros a otras partes del mundo. “Todo el Evangelio” recalca el redescubrimiento de un sentido integral de la misión que se dio en los anteriores Congresos de Evangelización (CLADE I, Bogotá 1969 y CLADE II en Lima 1979). “Para todos los pueblos, desde América Latina” es la expresión de una nueva conciencia que señala a la práctica ya existente en las filas evangélicas, y a la renovación del sentido de misión. Expresa también la búsqueda renovada de principios bíblicos y teológicos que permitan la creación de modelos de misión más adecuados a las posibilidades de los nuevos misioneros y a la nueva situación mundial.

En este congreso resultó evidente que ya existe un movimiento misionero latinoamericano que empieza a participar en la misión a nivel mundial. Desde la plataforma se escuchó el testimonio de Tonica Van der Meer, una misionera brasileña que trabajaba en Angola y Mirta Marengo, una médica argentina que había regresado

de trabajar en España y el norte de Africa. Fueron testimonios conmovedores, desprovistos de triunfalismo, autocríticos, pero basados en la profunda convicción de que Dios está llamando hoy a los latinoamericanos a cruzar nuevas fronteras en obediencia a su llamado. Los modelos existentes varían desde el de una congregación Metodista Libre en Brasil que ha enviado a un misionero brasileño, descendiente de japoneses, para trabajar en Japón, hasta los peruanos del movimiento AMEN que han enviado misioneros y conjuntos musicales andinos a varios países europeos.

Una conclusión del CLADE III fue que la nueva situación nos obliga a una autocrítica de las formas de misión católica y protestante que se basaron en el poder militar económico o tecnológico de la época de la “cristiandad”. Debe ser una autocrítica pedagógica, profética y evangélica que nos lleve de nuevo al modelo de Jesús:

Es preciso volver al modelo de Jesús. El postulado de la universalidad no puede generar la arrogancia ni vestirse con el manto de la superioridad. El Cristo universal fue el siervo por excelencia. Este es el modelo que estamos invitados a seguir, sea en la iglesia, en el barrio o en tierras lejanas.

Precisamente para comprender mejor la naturaleza del desafío misionero en América Latina vamos a examinar brevemente algunos aspectos de la historia de la misión cristiana en América Latina.

Notas

¹ Duarte, Rogelio, *El Desafío Protestante en el Paraguay* (Asunción, 1994:81 ss.)

² Tallon, A. G., *Historia del Metodismo en el Río de la Plata* (Buenos Aires: Imprenta Metodista, 1936).

³ Corporación Iglesia Evangélica Pentecostal *Historia del Avivamiento, origen y desarrollo de la Iglesia Evangélica Pentecostal* (Santiago de Chile, 1977:473ss).

⁴ Hechos 11:19-30; 13:1-4.

⁵ Ver la clásica obra de González *Historia de las Misiones* (1970:187-188); y de Valdir Steuernagel *Obediencia misionera y práctica histórica* (Buenos Aires-Gran Rapids: Nueva Creación-Eerdmans, 1996).

⁶ Una breve historia de los orígenes y las proyecciones misioneras de estos movimientos se puede ver en Samuel Escobar *La chispa y la llama* (Buenos Aires: Certeza, 1978).

⁷ El compendio del Congreso apareció en portugués: *Jesus Cristo: senhorio, propósito, missão* (Sao Paulo: ABU Editora, 1978).

⁸ Ver una crónica interpretativa del evento en Samuel Escobar *Una década en tiempo de misión* (Lima: Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos, 1987).

⁹ Este encuentro se realizó en Huampaní, Lima, Perú del 1 al 6 de diciembre de 1987. Se puede ver una crónica interpretativa del evento en Washington Padilla *Hacia una transformación integral* (Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1989).

¹⁰ Luis Bush ofrece una breve crónica de la formación del movimiento en su *Introducción al Atlas de COMIBAM*, publicación sin fecha ni otros datos editoriales. Ver también Federico Bertuzzi "El esfuerzo misionero desde América Latina" en el compendio CLADE III FTL, pp. 359-361.

¹¹ Ver, por ejemplo los testimonios y breves historias de la misión PM (Países musulmanes) reunidos en el periódico *Expansión*, Ed. 10mo. aniversario, Santa Fe, Argentina, Nov. de 1994.

¹² Datos tomados de una investigación de Larry Pate en Valdir Steuernagel *La Iglesia rumbo al año 2000* (San José, Costa Rica: Visión Mundial, 1993:35).

¹³ Limpic, Ted, *Catálogo de organizaciones misioneras iberoamericanas* (Miami: Comibam-Unilit, 1997:191).

¹⁴ *Memorias del COMLA-4 Actas del IV Congreso Misionero Latinoamericano*. Lima, 3-8 de febrero de 1991 (Lima: Ediciones Paulinas y Obras Misionales Pontificias, 1991:267).

¹⁵ Klaiber, Jeffery S.J., *La Iglesia en el Perú* (Lima: Pontificia Universidad Católica, 1988:59-60). Las cifras corresponden a 1973 pero la situación no ha cambiado mucho y es la misma en varios otros países.

¹⁶ CELAM *Documento de Puebla*, párrafo 368.

¹⁷ *Memorias del COMLA-4*, p. 247.

¹⁸ Aubry, Roger, *La Misión: siguiendo a Jesús por los caminos de América Latina* (Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1990:132-133).

¹⁹ González (1970:59).

Lecciones de la historia misionera

Durante un siglo y medio América Latina ha sido el escenario de un encuentro polémico y dramático entre católicos y evangélicos. No se puede negar que aunque ese encuentro por momentos se dio en una atmósfera de belicosidad destructiva también ha servido como estímulo a la autocrítica y la renovación de las iglesias para la misión. Al pensar en el futuro de la misión cristiana en el mundo y en la participación latinoamericana, resulta indispensable en este fin de siglo detenerse a reflexionar sobre el pasado. Si la reflexión presta atención a los hechos históricos desde una perspectiva misiológica puede iluminar el camino a recorrer en el futuro para el cumplimiento de la misión cristiana.

Como hemos visto en los capítulos precedentes, al hablar de la misión cristiana en América Latina hoy en día no se puede evitar la referencia a los cinco siglos de conquista y misión ibérica que son parte de nuestra historia. Los evangélicos siguen considerando que América Latina necesita ser evangelizada y los católicos hablan de una “nueva evangelización”. También como se ha señalado, cerca del inicio del tercer milenio los estudiosos de la misión, tanto católicos como evangélicos, consideran que América Latina ya no debiera ser vista sólo como un “campo de misión” al cual vienen misioneros de otras partes del mundo, sino también una “base misionera” desde la cual salen evangelizadores hacia otras partes del mundo. Es urgente que los cristianos latinoamericanos hagan su aporte a la misión mundial.

Lecciones de la historia

Ante el renovado sentido de responsabilidad misionera que parecen compartir católicos y evangélicos en América Latina hoy en día, vale la pena repasar el significado y las lecciones de la historia de la obra misionera tanto católica como evangélica, usando un enfoque comparativo para obtener una perspectiva histórica. Más que entrar en una comparación del *mensaje y la teología* que generalmente se ha usado al hablar de católicos y evangélicos, aquí me propongo prestar atención a la *metodología*

y el estilo misionero. En ese sentido, desde el punto de vista teológico estamos en deuda con estudiosos evangélicos como Emilio Antonio Núñez y José Míguez Bonino, quienes por años han seguido atentamente la evolución del catolicismo mundial y latinoamericano en nuestro siglo y han explorado los riesgos y oportunidades que esa evolución les presenta a los evangélicos. En Bogotá, en ocasión del CLADE I (1969), Núñez nos advertía:

El Segundo Concilio Vaticano ha marcado una profunda línea divisoria entre la 'iglesia preconciliar' y la 'iglesia posconciliar'...Sin lugar a dudas la Iglesia Romana está remozándose, despojándose de sus vestimentas medievales, y poniéndose a tono con la era moderna.¹

En un breve pero valioso trabajo sobre la identidad evangélica Núñez actualizó sus observaciones sobre el efecto del Segundo Concilio Vaticano, señalando que en nuestro continente los católicos han empezado a imitar los métodos evangelizadores y pastorales de los evangélicos. Frente a ello, sin embargo, nos recuerda dos hechos importantes. En primer lugar, que nuestra identidad no depende de la polémica evangélico-católica, ya que "ser evangélico significa mucho más que estar en polémica con la Iglesia Católica. Hay muchos que son anticatólicos, pero no son evangélicos".² En segundo lugar Núñez sostiene que "nuestra identidad evangélica no consiste tan sólo en nuestros métodos de trabajo o estrategias...".³ Para este maestro centroamericano la identidad evangélica depende de las convicciones doctrinales de los cristianos evangélicos. Resume tales convicciones como "la palabra de Dios en el centro de la vida de la persona cristiana y de la iglesia cristiana"⁴, y nos recuerda que esa verdad no es algo que los Reformadores del siglo XVI inventaron, sino más bien algo que se esforzaron por recuperar.

Al cabo de varios años de investigación en el campo de la historia del protestantismo latinoamericano he llegado a la convicción de que la situación actual de católicos y protestantes en América Latina, no se explica única o fundamentalmente por diferencias doctrinales sino también por prácticas misioneras diversas. Creo que al ver a las iglesias a la luz del proceso de su génesis histórica en nuestro continente podemos encontrar mejores claves para entender lo que son los católicos y evangélicos hoy en América Latina, y la forma en que podrán participar en la tarea misionera cristiana en el siglo que va a iniciarse. Hay que tratar de seguir una regla importante de todo diálogo, que consiste en comparar lo mejor de uno con lo mejor del otro y no con lo peor, lo mismo que en comparar la teoría con la teoría y la práctica con

la práctica.⁵

He venido realizando un trabajo comparativo de metodologías misioneras debido a las consecuencias que tienen para la estrategia misionera futura. No es mi intención tratar de condenar un enfoque y alabar al otro, sino más bien comprender el presente a la luz del pasado. La comparación de metodologías misioneras ayuda a comprender mejor las eclesiologías de las cuales se derivan y las estructuras eclesiásticas a las cuales dan lugar. Estos diferentes enfoques reflejan diferentes maneras de plantear la naturaleza de la Iglesia, y las relaciones entre la Iglesia y el mundo. Estas son cuestiones fundamentales de la teología que tienen consecuencias sobre la ética social, la metodología misionera o evangelizadora, y las relaciones inter-eclesiásticas. La forma en que católicos y protestantes visualizan su propio futuro en América Latina, su papel en la sociedad y sus relaciones mutuas, está relacionada con estas cuestiones fundamentales.

Superar la leyenda negra

Cualquier latinoamericano bien informado sobre la historia puede recordar páginas vergonzosas acerca del papel que jugaron muchos religiosos católicorromanos en la conquista de América. Como peruano he estudiado bien el golpe de mano español con el cual se capturó a Atahualpa, el último emperador Inca en Cajamarca. En este episodio jugó un triste papel el monje Vicente Valverde.⁶ Quizás no hay ejemplo que ilustre mejor la abierta utilización de la religión como ideología de la conquista y el papel instrumental jugado por la Iglesia Católica Romana. Justo L. González afirma que “la conquista del Perú es una de las páginas más negras en la historia de la colonización de América”, y que buena parte de la responsabilidad le corresponde a la Iglesia, “muy especialmente a su representante Valverde.”⁷

Sin embargo, si sólo tenemos en cuenta hechos como ése, más que historia estamos aceptando una “leyenda negra”. Los evangélicos necesitamos revisar la forma fácil en que hemos usado esa vieja leyenda negra anticatólica y anti-ibérica. Cuanto más estudiamos la historia de las misiones en el siglo XVI mejor percibimos cómo se formó esa leyenda y aprendemos a distinguirla de los hechos. Respecto a este punto el historiador evangélico Juan B. Kessler nos ofrece una advertencia valiosa:

Es muy fácil criticar a la iglesia colonial por la superficialidad de su evangelización y por sus defectos, pero sería injusto pasar por alto los creyentes sinceros que lucharon contra los abusos.⁸

Aplicando su propio consejo, en su excelente libro acerca de la evangelización del Perú, antes de relatar la historia de la evangelización de parte evangélica, Kessler ofrece un resumen crítico y honesto de la obra misionera católica en el siglo XVI y de la situación de la Iglesia colonial.

En el ámbito evangélico hace falta conocer mejor la compleja historia de la ola misionera ibérica que acompañó la conquista del siglo XVI, con sus luces y sombras. Los historiadores católicos más recientes han realizado un buen trabajo crítico, como por ejemplo en algunos de los volúmenes de CEHILA. Un libro que refleja el acercamiento misiológico más reciente tiene un título muy expresivo *Gracia y desgracia de la evangelización de América*.⁹ Si bien en las páginas de esa historia aparecen villanos como Valverde, hay también figuras que podríamos describir como “evangélicas” por su deseo de servir a Dios siguiendo las enseñanzas bíblicas en su manera de realizar la misión. Son personas como Toribio de Mogrovejo, un verdadero pastor del pueblo que luchó contra las injusticias de los encomenderos, o el jesuita José de Acosta, cuya obra *De procuranda indorum salute* está marcada por un gran fervor evangelizador, y contiene lecciones valiosas aun para el presente.¹⁰ La historia de la implantación del catolicismo en América Latina se ha enriquecido en estos últimos años con muchos trabajos de crónica y análisis que encierran ricas lecciones misiológicas.¹¹

Comparaciones metodológicas

Existen varios estudios comparativos de los diferentes enfoques misiológicos católicos y evangélicos, y algunos tienen la ventaja de que no provienen de un espíritu polémico sino más bien de una aproximación histórica e irénica. Podemos mencionar en primer lugar el trabajo de Norman Horner *Cross and Crucifix in Mission*¹², que fue una investigación llevada a cabo entre 1956 y 1964. Horner había sido misionero presbiteriano durante diez años (1939-1949) en el Camerún de habla francesa (Africa Occidental), donde pudo observar de cerca el trabajo misionero católico. Luego escribió su tesis doctoral en 1956, comparando las misiones protestantes y católicas entre los Bantúes de Camerún. Más tarde y en diferentes períodos viajó por América Latina, Asia y el Medio Oriente, prosiguiendo su estudio comparativo, que culminó en el libro mencionado. También hay trabajo comparativo en los tomos tercero y cuarto de la monumental historia de las misiones de Kenneth Scott Latourette¹³ y en las historias de las misiones de

Stephen Neill¹⁴ y Justo González¹⁵. Hay varios aspectos de la obra misionera en los cuales se puede realizar una investigación comparativa. Así por ejemplo el tema de la participación de los laicos en la tarea misionera, o el de la relación entre imperio y misión. En el presente capítulo voy a limitarme a examinar el tema de la finalidad u objetivo de la acción misionera.

El objetivo de la misión en la tradición católica

Una diferencia fundamental entre la metodología misionera católica y la protestante es la diferente forma de concebir la finalidad de la acción misionera. Como punto de partida muy útil nos puede servir aquí una afirmación del historiador católico Robert Ricard, en la introducción a su clásico libro que describe la evangelización católica de México en el siglo XVI. Aquí Ricard afirma:

...se difunde cada día más entre los teólogos que se ocupan en los problemas misionales la idea de que *el fin esencial de la misión entre los infieles no es la conversión de los individuos sino, ante todo, el establecimiento de la Iglesia visible*, con todos los órganos e instituciones que implica esta expresión de Iglesia visible.¹⁶

Esta afirmación tajante de Ricard representa, en cierto modo, la eclesiología católica anterior al Concilio Vaticano II, y hoy es cuestionada por algunos especialistas católicos.¹⁷ Sin embargo, Ricard expresa bien la tendencia predominante en la práctica misionera católica. Para él esta concepción “cae perfectamente dentro de la línea lógica de la doctrina católica”, para la cual la visión de la Iglesia tiene un fuerte acento sacramental. Cuando esta visión se formula con precisión no puede menos que sorprender cuando no indignar al observador evangélico. Ricard reconoce que es la gracia de Dios la que convierte al ser humano pero llega a la siguiente conclusión :

...si por sus sacramentos la Iglesia es normalmente la que derrama la gracia divina, siendo el intermediario entre Dios y su criatura, es lógico que la tarea principal del misionero consista en poner a la disposición de los infieles los medios normales de conversión.¹⁸

Al narrar su historia de la evangelización, Ricard coloca a la Iglesia en primer término, y mira a los misioneros “sin duda como convertidores, pero más aun como fundadores de Iglesia”.¹⁹

La actividad misionera va precedida de una definición

eclesiológica clara en la cual predomina la nota institucional y sacramental. Esto corresponde a una tradición católica que como bien lo señalan los especialistas se continuó en el Concilio Vaticano II: antes de definir su teología y pastoral de la acción misionera en el Documento *Ad Gentes*, los padres conciliares definieron su eclesiología en el documento *Lumen Gentium*. De la visión eclesiológica se nutre la metodología misionera. Y sin embargo, podría decirse que aquí radica una debilidad básica de la metodología católica: la misión católica en América Latina consiguió establecer la institución pero no llegó a convertir a las personas.

La crítica evangélica, expresada por los pioneros de la reflexión misiológica, apuntó con claridad al fracaso de esta metodología. Este fracaso lo habían definido con claridad los escritos de la generación evangélica de pioneros como Rycroft²⁰ y Mackay. Lo percibieron luego y profundizaron en su análisis los pensadores ecuménicos como Báez-Camargo²¹ y José Míguez Bonino a quienes ya hemos mencionado.²² Sin embargo, ya en la década de los años sesenta la propia autocrítica católica empezó a reconocer este hecho, precisamente porque en esa época la crisis social del continente sacó a luz el nominalismo de la fe católica de los latinoamericanos.

En este punto es muy importante tener en cuenta que la renovación de la teología católica en América Latina tiene un punto de partida misiológico. Teólogos de liberación como Juan Luis Segundo, y Gustavo Gutiérrez, en el comienzo mismo de su trayectoria, señalaron las debilidades del catolicismo latinoamericano, movidos por una fuerte preocupación pastoral. En el caso de estos dos autores está claro que los planteamientos liberacionistas a los que llegaron no surgieron, para empezar, de una visión politizada de la fe cristiana, sino de una preocupación respecto a cuál debe ser hoy la misión de la Iglesia y cómo debe cumplirse. Al observar la realidad del catolicismo latinoamericano en ese momento, criticaron lo que veían como una “inmensa máquina de hacer cristianos” que no había conseguido la verdadera conversión de las personas al evangelio transformador. Decía Segundo:

Si en América Latina el cristianismo sólo puede sobrevivir al cambio social en la medida en que se vuelva en cada hombre una vida personal, heroica, interiormente formada, la pastoral debe asumir una tarea *formalmente nueva*. Nueva con respecto a esa época constantiniana en que hemos vivido hasta aquí; pero por otro lado, la más antigua y la más tradicional: la tarea de *evangelizar*.²³

Gutiérrez por otra parte realizó un análisis histórico de esta metodología misionera, ubicándola dentro de lo que llamó “Pastoral de cristiandad”, una pastoral que correspondía a la época constantiniana, que ya había entrado en crisis en Europa en el siglo dieciséis, pero que recién entró en crisis en América Latina en la época de la independencia de España y Portugal. Para Gutiérrez, la “mentalidad de cristiandad” se acentuó en América Latina, porque España y Portugal no vivieron en el siglo XVI la crisis de la cristiandad que sacudió al resto del continente europeo. España se convirtió en la defensora de la fe y perseguidora de herejías. Decía Gutiérrez refiriéndose a ella:

Su aspiración a prolongar la Edad Media encuentra en este continente un campo propicio ya que no hay grupos sociales fuertes que puedan oponerse. La tarea fundamental que se emprende es bautizar; se bautiza todo el continente. Pero el cristianismo no cala profundamente en América Latina...²⁴

Este teólogo criticaba también la permanencia de una pastoral de cristiandad en pleno siglo veinte y frente a ella proponía una pastoral profética. Su crítica va al meollo del asunto cuando hablando de dicha pastoral de cristiandad afirma:

En cuanto al acceso a la Fe en esta opción pastoral existe una equivalencia entre la conversión (la conversión del corazón, la mutación interior) y la pertenencia a la Iglesia visible, que se realiza por el bautismo. El bautizado es considerado un creyente, aunque en la práctica no lo sea... se descuida la evangelización por la sacramentalización inmediata.²⁵

También hay en Gutiérrez una crítica fundamental al sacramentalismo cuando analiza el hecho de que se equiparaba la vida cristiana con la práctica sacramental: “Se llega a extremos como considerar el sacramento como un seguro de salvación sin que importe mayormente la conducta posterior de la persona.”²⁶

Las afirmaciones de Segundo y Gutiérrez se basaban en su conocimiento de la historia del catolicismo en el continente. Hoy tenemos mucho más información sobre la misión católica en el siglo dieciséis que no hace más que confirmar estas observaciones críticas. La interpretación sociológica de la crisis de este catolicismo de débil arraigo frente al proceso de modernización la debemos a un trabajo clave de Iván Vallier. Su análisis demostró con bastante precisión que la falta de profundidad de la profesión de fe de los católicos explicaba la imposibilidad de la iglesia-institución para

responder a los procesos de modernización, y su recurso a la manipulación de los mecanismos políticos de control social. Dice Vallier:

A causa de las condiciones históricas e institucionales especiales que prevalecieron desde la época de la conquista en el siglo XVI hasta el período de la independencia, la iglesia no había seguido de modo coherente una política tendiente a la formación de la solidaridad religiosa o a la profundización de la espiritualidad laica.²⁷

Vallier había señalado que no hubo una evangelización plena, y que la Iglesia había sido “esparcida” a prisa más bien que “plantada”. Por eso, al no poder contar con la lealtad entusiasta de la población, cuando llegaban los momentos de crisis la Iglesia institucional se defendía por medios políticos. Es decir, la iglesia como institución se había instalado en la sociedad colonial pero la población no se había convertido al cristianismo hasta el punto de tener una entrega que llevase a la vivencia de la fe en la conducta diaria. De esta manera:

Cuanto mayores eran la politización de la iglesia y la adopción de estrategias de adaptación inmediata, mayor la debilidad de los intereses espirituales y religiosos de sus fieles. Se transformó más en un agente político importante actuando en defensa de las fuerzas que le prometían protegerla como institución, que en un sistema religioso diferenciado, con raíces en la vida espiritual de grupos de fieles autónomos.²⁸

El objetivo de la misión en la tradición evangélica

¿Cómo se plantea la cuestión de la finalidad u objetivo de la misión en el mundo evangélico? Hay que recordar que el movimiento misionero protestante surge recién a mediados del siglo dieciocho, es decir dos siglos después del florecimiento de la misión católica. Se puede decir que una de sus notas distintivas es que llegó a concebir la finalidad de la misión en términos muy distintos de la visión católica. Los historiadores como Latourette, Neill y Justo González concuerdan en que la misión protestante brotó del avivamiento pietista y fue moldeada por éste. Debemos recordar que el pietismo buscaba sobre todo la vivencia personal de fe para cada creyente, en contraste con la simple confesión de un credo común en forma corporativa. Se trataba de un avivamiento o despertar espiritual, y como aclara González, había en el pietismo

una protesta contra la rigidez de la vieja ortodoxia protestante. Algunos de los líderes pietistas eran teólogos de formación académica pero tenían la convicción de que por encima de las fórmulas teológicas lo que valía era la vida cristiana práctica:

Esta vida cristiana se entendía por lo general en términos individualistas, de modo que se subrayaba la experiencia personal del cristiano y su obediencia como individuo ante los mandatos divinos.²⁹

Esta raíz pietista que se encuentra en el origen y el dinamismo del movimiento misionero evangélico determinó el estilo y la forma de hacer misión. La finalidad de la misión vino a ser más y más entendida como “la conversión de personas individuales al Evangelio de Jesucristo”. Esa fue precisamente la experiencia en América Latina y sigue siéndolo en contraste con la experiencia católica. González señala que en el siglo veinte esa tendencia se acentuó. Por su parte, Núñez ha destacado ese aspecto en la práctica y el estilo de los misioneros de las misiones independientes llamadas en inglés “faith missions”. Señala que dichos misioneros entre 1900 y 1940 eran “premilenarios en escatología, pietistas en su visión del cristianismo y separatistas en su actitud básica hacia otros cuerpos eclesiásticos y hacia la sociedad en general”.³⁰ A estas características atribuye Núñez la incapacidad de esta generación misionera para asumir las tareas que demandaba el cuadro social de pobreza e injusticia característico de la América Latina.

Podría decirse que las notas propias del pietismo en el movimiento misionero protestante se agudizaron en América Latina por la tendencia a establecer un contraste con la pastoral de cristiandad que practicaba la Iglesia Católica Romana. El lado positivo de la influencia del pietismo fue su fuerza renovadora en el seno de iglesias protestantes adormecidas en Europa y Norteamérica, y su capacidad para generar dinamismo misionero en muchos cristianos comunes y corrientes. Las iglesias que surgieron de este esfuerzo estaban compuestas por personas con un alto grado de lealtad y sentido de pertenencia al Señor que los llevaba a una vida disciplinada y sacrificada, en un ambiente hostil. Ello les ayudaba a vivir como minoría cuya conducta elevada en un nivel personal tenía posibilidades de transformación social.

El lado negativo está en el problema que se deriva del excesivo individualismo de esta concepción y esta metodología misionera, porque las iglesias y comunidades locales que van surgiendo no

alcanzan cohesión institucional, no tienen un sentido de lo que es la Iglesia como cuerpo con continuidad. El liderazgo caudillista provoca divisiones con facilidad, no se consigue contener las diferencias generacionales, ni se permite un pluralismo de opinión en cuanto a cosas secundarias. Las misiones no pudieron evitar un espíritu de competencia comercial, agudizado por la glorificación del crecimiento numérico como único criterio de acción misionera. Ello impide la cooperación entre evangélicos para la misión, y pese al crecimiento numérico las muchas iglesias que van surgiendo, éstas no pueden encontrar una voz común para dar testimonio ante los problemas sociales y políticos de cada nación. También esta falta de una eclesiología clara lleva a la actitud sectaria por la cual algunas iglesias tienden a considerarse como las únicas verdaderas.³¹

Los peligros de esta práctica misionera fueron percibidos en forma temprana por Kenneth Strachan, Director de la Misión Latinoamericana y forjador de la metodología misionera conocida como “Evangelismo a Fondo”. Strachan fue uno de los primeros misionólogos que analizaron el fuerte movimiento misionero evangélico hacia América Latina que floreció después de la Segunda Guerra Mundial. Como se sabe, en ese período de post-guerra disminuyó el entusiasmo y la actividad misionera de las iglesias protestantes tradicionales o históricas que hasta entonces habían predominado en América Latina. Al mismo tiempo aumentó el celo y la actividad de los sectores conservadores y fundamentalistas, que se organizaban como misiones independientes y enviaban fuertes contingentes misioneros hacia América Latina. “Para bien o para mal - decía Strachan - los grupos no-históricos constituyen un factor importante en la determinación del futuro protestante en América Latina.”³²

Para Strachan era posible que estos grupos o misiones fuesen usados por Dios para infundir nueva vida a cuerpos eclesiásticos que habían perdido su vigor y vitalidad. Pero también era posible lo contrario, es decir que estos grupos pudiesen llegar a ser

...instrumentos que desvían a la iglesia evangélica por sendas perdidas de extremos doctrinales y rarezas religiosas y que trágicamente le impiden tomar contacto con la corriente principal de la vida latinoamericana. Además pueden magnificar e intensificar las divisiones (entre evangélicos) hasta el punto de que resulten completamente incapaces de resistir y vencer las presiones anti-cristianas que están creciendo en el mundo de hoy.³³

Fue una observación con validez de profecía. Por un parte el avance evangélico ha tenido como base el énfasis en la conversión

individual. Por otra parte, la falta de un sentido de iglesia - el vacío eclesiológico - ha producido debilidad institucional, sectarismo que impide la cooperación para la misión, e incapacidad de forjar alternativas en el campo de la ética social. La misiología evangélica durante los últimos treinta años ha venido realizando un esfuerzo para responder a esta situación.³⁴

Algunas conclusiones

En este capítulo me he limitado apenas a sugerir una línea de investigación y reflexión sobre un tema importante para el futuro de la misión *en América Latina y desde ella*. Saquemos ahora algunas conclusiones que son sólo tentativas, hasta tanto no se profundice en el trabajo histórico y misiológico. En primer lugar, hay una tarea teológica y pastoral muy importante en la corrección de los excesos del individualismo evangélico. En esa dirección ha marchado la búsqueda de un modelo de misión integral por parte de la generación fundadora de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. La integralidad reconoce la necesidad de una experiencia personal de la gracia salvadora de Dios, pero al mismo tiempo recobra la visión bíblica del ser humano como ser social, cuya transformación se vive en primer lugar en el contexto de una comunidad que es en sí misma una expresión del Reino de Dios y un anuncio de la nueva creación.

Es en el seno de la Iglesia donde las dimensiones personal y comunitaria de la salvación se viven primero. Por ello no puede haber una evangelización adecuada sin una eclesiología adecuada. Una eclesiología adecuada nos libra también de la tentación sectaria que impide la cooperación entre los propios evangélicos para la misión. La excesiva influencia de modelos paraeclesiásticos de evangelización ha ido en detrimento del desarrollo de una misión integral en América Latina. Al mismo tiempo hace falta revisar la comprensión de la visión bíblica de la relación entre la Iglesia y el mundo. Apuntando a una de las raíces teológicas de esta búsqueda decía Núñez con mucho acierto:

El exagerado dualismo cristiano-mundo que en muchos lugares ha llevado a la Iglesia Evangélica latinoamericana a batirse en retirada de la escena social, puede ser ascético y hasta maniqueo, pero no cristiano. Tampoco es bíblico el secularismo que trata de mundanizar a la Iglesia y sacralizar lo mundano.³⁵

Claro está que a la tarea teológica sigue la tarea correctiva en la pastoral, y es de esperarse que los misioneros evangélicos

latinoamericanos del futuro desarrollen una metodología que no sea una imitación servil de la de sus maestros anglosajones.

En segundo lugar cabe preguntarse hasta dónde el crecimiento evangélico en América Latina se explica por las fallas de la pastoral y la metodología misionera católica, y no necesariamente porque los convertidos encuentren mayor verdad o superioridad en la doctrina evangélica. Los misiólogos católicos reconocen el desafío que representa para ellos el crecimiento evangélico. Así por ejemplo, lo hace Pérez Guadalupe, un estudioso católico del fenómeno evangélico en el Perú, que trabajó para la Conferencia Episcopal Peruana. Sostiene que la Iglesia Católica no aborda bien el tema de las “sectas” si se limita a dar charlas o cursillos sobre la doctrina de dichas sectas, porque el paso de católicos a iglesias evangélicas tiene causas que no son de orden doctrinal:

Creemos que ningún católico se ha cambiado a otro grupo o Iglesia por motivos doctrinales, sino por motivos vivenciales; ninguna persona que ha salido de la Iglesia Católica para ingresar a un movimiento religioso (cristiano o no) se ha tomado el trabajo de estudiar y analizar las doctrinas de cada grupo o Iglesia, y después de esto elegir racionalmente cuál es la mejor y a cuál grupo entrar. Es más, mucha gente primero ingresa a estos grupos por una serie de motivos, sobre todo vivenciales, y recién después, se entera de qué es lo que ese grupo piensa.³⁶

Podemos rechazar lo tajante de esta afirmación. Sin embargo, mi propia experiencia pastoral y mi observación y estudio la confirman en parte. Propongo aquí dos observaciones para la reflexión. En primer lugar, allí donde los sacerdotes y laicos católicos han empezado a imitar las metodologías pastorales y misioneras de los evangélicos, parece que las iglesias evangélicas no crecen al mismo ritmo que allí donde hay vacíos de presencia o de acción de parte católica. En segundo lugar, las iglesias evangélicas más antiguas están experimentando una problemática similar a la de los católicos. Nuevos movimientos de tipo carismático y nuevas iglesias independientes están creciendo en toda América Latina, a costa de las iglesias evangélicas más tradicionales. Atraen a muchos evangélicos desilusionados de sus iglesias por razones de orden pastoral, por cansancio con la rutina de la liturgia y predicación y la falta de pertinencia a la problemática práctica de todos los días, y a veces por los fracasos morales de los dirigentes evangélicos tradicionales.

Cuando los evangélicos latinoamericanos consideran su participación en la misión cristiana en las próximas décadas,

necesitan no sólo participar en la misión de sus iglesias a nivel local, sino también familiarizarse con la historia de las misiones. Un hecho de la historia misionera más reciente es el crecimiento vertiginoso del Protestantismo popular de tipo pentecostal. En el siguiente capítulo tratamos de enfocarlo desde la perspectiva misiológica.

Notas

¹ Núñez, Emilio Antonio, "Posición de la iglesia frente al 'aggiornamento'", en CLADE I *Acción en Cristo para un continente en crisis* (San José - Miami: Editorial Caribe, 1970:39).

² Núñez, Emilio Antonio, *Conciencia e identidad evangélica y la renovación católica* (Guatemala: Grupo Evangélico Universitario, s/f:9).

³ Núñez (s/f:10).

⁴ Núñez (s/f:10).

⁵ Sigo aquí el consejo de quienes participaron en tres encuentros entre evangélicos y católicos entre 1977 y 1984. Ver el documento editado por John Stott y Basil Meeking *Diálogo sobre la misión* (Buenos Aires: Nueva Creación, 1988).

⁶ Ver sobre este punto un trabajo de autor español, de cuya parcialidad no se puede sospechar, *Conde de Canilleros Tres testigos de la conquista del Perú* (Buenos Aires: Espasa Calpe, Colección Austral, 1953).

⁷ (González 1970:158-159).

⁸ Kessler, Juan B. A., *Historia de la evangelización en el Perú*. (Lima: El Inca, s/f:50).

⁹ Instituto Teológico de Vida Religiosa, *Gracia y desgracia de la evangelización de América*. (Madrid: Editorial Claretiana), 1992.

¹⁰ Sobre Acosta ver los trabajos del especialista evangélico Estuardo McIntosh, misionero en el Perú, quien completó una traducción del *De procuranda* al inglés.

¹¹ *La Historia del cristianismo en América Latina* por Hans Jürgen Prien (Salamanca: Sígueme, 1985) ha hecho buen uso de las investigaciones modernas. Otro trabajo reciente es el de Pedro Borges *Misión y civilización en América Latina* (Madrid: Alhambra, 1987). Una interpretación muy valiosa desde el punto de vista misiológico es Ivan Vallier, *Catolicismo, control social y modernización* (Buenos Aires: Amorrortu, 1970).

¹² Nashville: Abingdon Press, 1965.

¹³ *A History of the Expansion of Christianity*, 7 tomos publicados entre 1937 y 1945. Solamente el séptimo apareció en castellano con el título *A través de la tormenta* (Buenos Aires: La Aurora).

¹⁴ Neill, Stephen, *A History of Christian Missions* (New York: Penguin Books, 1986). En esta edición revisada ver especialmente los capítulos 6 a 8.

¹⁵ González (1970).

¹⁶ Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991:21); énfasis nuestro.

¹⁷ Se puede ver un estudio de la relación entre eclesiología católica y misión en el libro *La Misionología Hoy* editado por Obras Misionales Pontificias de

España, Estella (Navarra): Ed. Verbo Divino, 1987. Ver especialmente los capítulos 6 a 9.

¹⁸ Ricard (1991:21).

¹⁹ Ricard (1991:22).

²⁰ Rycroft, W. Stanley, *Religión y fe dinámica en la América Latina* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1991).

²¹ *Hacia la renovación religiosa en Hispanoamérica* (México, 1929).

²² “El testimonio cristiano en un continente descristianizado”, en *Testimonium* Vol.IX, Fasc.1, 1er. trimestre de 1961. Míguez matiza el juicio pero mantiene su crítica en *Protestantismo y liberalismo en América* (Latina San José: DEI, 1983).

²³ Segundo, Juan Luis, *De la sociedad a la teología* (Buenos Aires: Ed. Carlos Lohle (1970:37).

²⁴ Gutiérrez, Gustavo, *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina* (Lima: CEP, 1970:17).

²⁵ Gutiérrez (1970:16-17)

²⁶ (1970:16-17).

²⁷ Vallier, Ivan, *Catolicismo, control social y modernización en América Latina* (Buenos Aires: Amorrortu, 1970:17).

²⁸ Vallier (1970:18).

²⁹ González (1970:187-188).

³⁰ Núñez y Taylor (1989:376).

³¹ Este problema fue en parte la preocupación que motivó la investigación de Juan Kessler en su obra ya mencionada acerca de la historia misionera evangélica en el Perú y Chile.

³² Strachan, Kenneth, *The Missionary Movement of the Non-historical Groups in Latin America* (New York: Committee of Cooperation in Latin America, 1957).

³³ Strachan (1957).

³⁴ Aquí destacan los trabajos de René Padilla sobre eclesiología paulina en *Misión integral* (Buenos Aires: Nueva Creación, 1985); los de Juan Driver sobre eclesiología anabautista en *Contracorriente: ensayos sobre eclesiología radical* (Guatemala: Semilla, 3a. ed., 1998); y más recientemente Humberto Casanova en la línea reformada, *Los pastores y el rebaño* (Grand Rapids: Libros Desafío).

³⁵ Núñez, Emilio A., *Caminos de renovación* (Grand Rapids: Portavoz, 1975: 103).

³⁶ Pérez Guadalupe, José Luis, *Las Sectas en el Perú* (Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 2da. ed., 1992:11).

Protestantismo popular: Una perspectiva misiológica

En junio de 1910 se reunió en Edimburgo, Escocia, la crema y nata de la gran empresa misionera protestante que había florecido en el siglo diecinueve. Era una reunión de alto nivel que congregó a estrategias misioneros, teólogos y dirigentes de las grandes denominaciones protestantes. Con gran sentido de urgencia, su objetivo era tratar de “completar la evangelización del mundo en esta generación”, pero excluyeron a América Latina de su campo de acción misionera, porque la consideraban un continente cristiano. Como ya se ha señalado, los historiadores de la Iglesia consideran que Edimburgo fue un momento decisivo en la historia de las misiones. Fue también el comienzo del movimiento ecuménico que iba a culminar con la formación del Concilio Mundial de Iglesias en 1948. A fines de ese mismo año de 1910, dos bautistas suecos, emigrantes pobres en los Estados Unidos, salieron desde Chicago rumbo a Belem do Pará en Brasil, con dinero apenas suficiente para el viaje de ida. Durante un éxtasis de tipo pentecostal habían recibido una visión, llegando a la convicción de que Dios los llamaba para ser misioneros en aquel lejano lugar. Su labor dio origen a las Asambleas de Dios de Brasil, una de las denominaciones más numerosas en la América Latina de hoy.

Los protagonistas de estos dos eventos, se movieron en mundos muy diferentes, pero no podremos comprender la historia misionera de nuestro siglo sin comprender a los movimientos que ambos eventos representan, especialmente en América Latina. Estos dos movimientos tardarían medio siglo antes de encontrarse, reconocerse y aceptarse mutuamente como parte de la dinámica misionera cristiana. En 1961 dos iglesias pentecostales chilenas fueron admitidas como miembros en el Concilio Mundial de Iglesias, organismo ecuménico que asociaba a algunas de las iglesias más antiguas y respetables del protestantismo. El hecho tomó de sorpresa a muchos que hasta entonces no habían reconocido a los pentecostales como denominaciones protestantes. Apenas tres años antes, en un documento ecuménico sobre evangelismo, un

teólogo argentino se refería a los pentecostales como a una “secta”.¹ Realmente hasta mediados de siglo entre los evangélicos de denominaciones como los luteranos, bautistas, metodistas o presbiterianos era frecuente que se hiciese referencia a los pentecostales como a una “secta”. Sin embargo se trataba de un movimiento que había realizado tarea misionera cristiana con un éxito increíble.

En 1966, el famoso evangelista Billy Graham convocó a las iglesias y organizaciones misioneras evangélicas a un Congreso Mundial de Evangelización en la ciudad de Berlín. Consiguió reunir a un número significativo de líderes misioneros evangélicos de todo el mundo. Fue allí donde por primera vez el sector “evangélico” del protestantismo aceptó a los pentecostales como hermanos en la tarea de evangelización mundial. Quienes asistimos a ese evento en Berlín no olvidaremos nuestra sorpresa durante aquella parte del programa dedicada a escuchar informes acerca del avance de la evangelización en el mundo.² País tras país y continente tras continente, en lugares tan diferentes como Sudáfrica, Chile, Corea o Yugoslavia, los informes daban cuenta de una notable expansión de las iglesias pentecostales. En muchos lugares los Pentecostales superaban numéricamente a todos los demás protestantes juntos. Muchos evangélicos ni se habían dado cuenta de la presencia pentecostal en sus países y en Berlín tomaron conciencia de ello. En la más reciente biografía de Billy Graham³ se describe en detalle las dudas y conflictos que el evangelista y su organización enfrentaron, antes de decidirse a invitar a conocidos predicadores pentecostales a participar en el mencionado Congreso de Berlín. Así pues sólo bien entrada la sexta década de este siglo tanto los protestantes ecuménicos como los evangélicos dieron “carta de ciudadanía” protestante a los pentecostales.

Todavía no se ha reflexionado lo suficiente respecto a la significación del movimiento pentecostal para la misión cristiana en el próximo siglo. Debido a su notable crecimiento numérico, en años recientes se han multiplicado los estudios sociológicos del movimiento. En el caso de América Latina, académicos como Jean Pierre Bastian tienden a negarle a los pentecostales la identidad protestante y los presentan como “una colección de nuevos movimientos religioso no-católicos”.⁴ No es de extrañar que haya pentecostales que también cuestionan su relación con el protestantismo, planteando una especificidad propia y distinta. En el presente capítulo me esfuerzo en plantear una consideración del pentecostalismo desde la perspectiva de la misión cristiana. Trato

de comprenderlo dentro del marco más amplio del crecimiento global del Cristianismo, y de las formas que ha ido tomando el Protestantismo al contextualizarse en culturas diversas.

El hecho pentecostal

Siguiendo la clasificación propuesta por David Barrett se puede distinguir tres “olas” en el movimiento pentecostal de nuestro siglo. La primera es el *pentecostalismo clásico* que se vincula a la experiencia de “hablar en lenguas” que tuvo Agnes Oxham durante un servicio de sanidad divina en Topeka, Kansas, Estados Unidos, en vísperas del año nuevo de 1900, y que se vincula también a la figura de Charles Parham. Poco después surgió otro foco en California con un predicador negro llamado William Seymour, en la famosa Iglesia de Azusa Street en la ciudad de Los Angeles. Lo distintivo de este movimiento es el “hablar en lenguas” como prueba de que la persona ha recibido una unción o bendición especial del Espíritu Santo. El hablar en lenguas se interpreta como una forma renovada de la experiencia de Pentecostés que describe el capítulo 2 del libro de Hechos. La presencia y poder del Espíritu Santo son centrales tanto en la práctica como en la imagen de sí mismos que tienen los pioneros del movimiento.⁵

Se está trabajando todavía en una historia de este movimiento pentecostal clásico y hay interpretaciones diversas sobre sus orígenes y conexiones. A casi un siglo de distancia de sus comienzos advertimos ya ciertas corrientes y tendencias que los estudiosos clasifican y describen.⁶ Sin embargo, en su momento inicial era como un fermento que afectaba a muchas iglesias y diferentes denominaciones, sin límites o fronteras definidas. Desde el comienzo de este movimiento se manifestó en sus protagonistas un tremendo interés por las misiones. De hecho, algunos de los primeros pentecostales creían que el don de lenguas les iba a permitir hacer misiones en otros países del mundo sin tener que aprender otra lengua.⁷

Llevado con celo misionero también a otras partes del mundo, el movimiento se extendió rápidamente. Un ejemplo ilustrativo es el caso ya mencionado de las Asambleas de Dios en el Brasil, hoy en día la mayor denominación de su tipo en el mundo.⁸ Los dos bautistas suecos que fundaron el movimiento fueron el pastor Gunnar Vingren y el obrero Daniel Berg, quienes habían emigrado a Chicago, en los Estados Unidos, en busca de trabajo. Allí tuvieron una experiencia pentecostal dentro del propio ámbito bautista. Como resultado de ella ambos decidieron viajar como misioneros a Belem en el estado de Pará en Brasil, a fines de 1910. Sorprende

la creatividad de estos misioneros entusiastas. No eran gente adinerada sino un pastor y un artesano sencillos, cuyas iglesias con mucha dificultad proveyeron fondos para un pasaje de ida al Brasil. Berg, que era obrero metalúrgico, encontró un empleo que les permitió sostenerse a los dos, ya que Vingren tenía el don de evangelista. Al comienzo fueron a una iglesia bautista en Belem, pero ésta finalmente rechazó el don de lenguas y el culto demasiado entusiasta. Entonces ambos misioneros fundaron una iglesia independiente que creció y se extendió dando lugar a la formación de las Asambleas de Dios en Brasil.

Una forma popular de protestantismo

Puede decirse que esta ola es *una forma popular del protestantismo* que luego evolucionó para conformar denominaciones como las Asambleas de Dios, la Iglesia de Dios Pentecostal, o la Iglesia Cuadrangular. Hubo también brotes espontáneos de este tipo que surgieron en América Latina, siendo un caso ilustrativo el de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile. Aquí el avivamiento empezó con Willis Hoover un médico misionero metodista que tuvo una experiencia pentecostal en 1902.⁹ Su iglesia en Valparaíso creció notablemente y hubo experiencias carismáticas y de sanidad. El metodismo que era más bien una iglesia de clase media, con su liturgia y orden elaborado, no manifestó apertura a esta explosión de espiritualidad. Así Hoover con sus seguidores abandonaron la Iglesia Metodista y surgió la Iglesia Metodista Pentecostal que hoy día es la más numerosa en Chile. Los metodistas mismos han permanecido como una iglesia relativamente pequeña.

Estos ejemplos ilustran el ámbito de “marginalidad” desde el cual surge el movimiento pentecostal. Se trata de la emergencia de un fermento misionero y evangelizador, movimiento *desde abajo* que toma dimensiones inesperadas y luego se proyecta sobre las iglesias más antiguas y establecidas, tal como se ha dado en otros momentos de la historia cristiana. Es posible, sin embargo, encontrar sus raíces y un proceso de continuidad teológica y metodológica. El historiador Donald Dayton ha ubicado con precisión las raíces teológicas del movimiento pentecostal en los movimientos de santidad de fines del siglo pasado.¹⁰ De éstos provienen iglesias como los Nazarenos, Peregrinos y Metodistas Libres, todos ellos con una raíz común en las enseñanzas de Juan Wesley acerca de la vida cristiana. De él viene en especial la idea de que es necesaria una segunda experiencia de gracia además de la conversión, que la disciplina de vida busca la santificación y que ello es posible por

la plenitud del Espíritu Santo. Hasta aquí la referencia a lo que podemos llamar Pentecostalismo clásico.

Algo diferente es la segunda ola conocida también como *Movimiento Carismático* que hacia la década de los sesenta se extendió en el seno de las denominaciones protestantes antiguas como luteranos, anglicanos, presbiterianos, metodistas, o aun entre sectores católicos. Son representativas de esta ola figuras como Larry Christensen (luterano), Michael Harper (anglicano), Juan Carlos Ortiz (inicialmente de las Asambleas de Dios en Argentina) o el cardenal católico Joseph Suenens. La glosolalia o la sanidad divina son parte de este movimiento, *pero su característica sociológica no tiene las marcas de lo popular como en el caso anterior*. Como en general no forma denominaciones separadas, conserva las características sociológicas de las denominaciones dentro de las cuales se manifiesta.

Cabe aquí dos observaciones cuya importancia destaca Bastián.¹¹ En primer lugar el papel decisivo que juega en este movimiento la Asociación de Hombres de Negocios del Evangelio Completo iniciada por el magnate lechero Demos Shakarian, estadounidense de origen armenio. Siguiendo la práctica de la cultura empresarial y los clubes rotarios esta Asociación realiza reuniones para evangelizar empresarios y comerciantes en hoteles de lujo lejos de cualquier identificación con una iglesia determinada. Aunque este movimiento empezó entre las Asambleas de Dios ha tenido un fuerte impacto sobre el movimiento carismático católico.¹² En segundo lugar el hecho de que en el seno del catolicismo hay un movimiento carismático organizado y creciente. Desde la década de los años setenta católicos carismáticos de los Estados Unidos han jugado un papel importante en la promoción de su movimiento en América Latina. Bastián propone una interpretación del fenómeno:

Paradójicamente el pentecostalismo católico pretende servir de baluarte en contra del catolicismo radical de las comunidades eclesiales de base y aparece como el mejor medio para combatir a las sectas...¹³

La tercera ola se puede definir como *Neo-carismática*. Estaría representada por las nuevas iglesias sin tradición denominacional clara, que algunos llaman “posdenominacionales”. Son iglesias aparecidas en años más recientes en los Estados Unidos alrededor de figuras carismáticas, sin preparación teológica, con un estilo de culto y predicación tomados de la subcultura de los llamados

“televangelistas”. Tienen un marcado énfasis en la prosperidad, y desde Estados Unidos se han exportado a otros países como las iglesias Verbo en América Central. En América del Sur hay iglesias semejantes que han surgido espontáneamente, a veces en el seno de un inconformismo católico, como las llamadas “Agua Viva” en el Perú, “Ecclesia” en Bolivia u “Ondas de Amor y Paz” del tristemente célebre pastor Jiménez en Argentina.

Para entender la situación misionera de nuestro siglo es necesario comprender la significación misionera del movimiento pentecostal *y aquí voy a referirme en especial a la primera ola, es decir el pentecostalismo clásico*. La segunda ola ha servido como fermento renovador en diversas denominaciones. Por otra parte, todavía es muy temprano para saber qué rumbo tomará la tercera ola.

Mi propia observación y continuo contacto con iglesias pentecostales de las Américas me lleva a aceptar las conclusiones del trabajo sistemático de estudiosos como Walter Hollenweger¹⁴ en su descripción de este tipo de iglesia. Hay ciertas características de este movimiento pentecostal que responden a realidades propias de nuestro tiempo y espacio. Por ejemplo, ha crecido en grandes concentraciones urbanas, mayormente entre las clases populares. Sus formas de culto y de organización, sus métodos de evangelización, su forma de predicación, *responden acertadamente a su contexto popular*. Su estilo de culto es espontáneo y no se ciñe a un orden escrito. Además es participativo, ya que cualquiera puede orar en voz alta, profetizar o alabar al Señor. Es decir, para ser participante no se necesita saber leer o tener educación.

La predicación en estas iglesias es narrativa más bien que argumentativa o expositiva. Un buen predicador pentecostal sabe contar historias y en ese sentido está más cerca de la cultura oral de la cual surgió la Biblia que de la cultura letrada de la clase media evangélica. En el estilo de los predicadores que tienen más éxito, se da la repetición de algunos pocos puntos claves, para seguir los cuales no hace falta saber leer. La predicación busca facilitar la memorización sin referencia al texto escrito y muchas veces el predicador y su auditorio han memorizado partes de la Biblia. Antes que cualquier otra denominación en América Latina, los pentecostales contextualizaron su música utilizando guitarras y panderetas en vez del clásico armonio u órgano de los misioneros evangélicos anglosajones.

Todo esto ha hecho de las iglesias pentecostales una forma de protestantismo que atrae a los pobres. Al mismo tiempo es una forma de protestantismo a la cual los pobres han hecho su propia

contribución. Por ello le cabe bien el nombre de *protestantismo popular*. Cabe también señalar que hay iglesias evangélicas de tipo popular que no tienen necesariamente el énfasis pentecostal de “hablar en lenguas” pero si tienen las otras marcas de lo popular antes mencionadas. Los estudiosos pentecostales que más recientemente han empezado a interpretar el pentecostalismo desde dentro señalan la importancia de cierta autonomía dentro de su carácter popular. Juan Sepúlveda hace referencia a una “socialización o popularización del magisterio” y ubica esta capacidad del pentecostalismo “no tanto en factores externos de carácter social, ni tampoco en la teología, sino en la estructura específicamente religiosa del Pentecostalismo.”¹⁵ Por su parte Bernardo Campos ha desarrollado el concepto de “pentecostalidad” para referirse a lo definitorio del movimiento, dice que

Desde el punto de vista teológico *lo pentecostal* en América Latina como en cualquier otro país del mundo es una experiencia religiosa de lo divino. Como experiencia religiosa representa *una prolongación ritualizada del suceso pentecostal originario* (Hch. 2, 10, 19) cuya pretensión y necesidad es la de expresar la esencia del cristianismo – para el caso, “la pentecostalidad fundante” – en la intensidad de una espiritualidad repetitiva de la vida cristiana primitiva, que hace las veces de mito fundacional.¹⁶

Los factores sociológicos

En todo movimiento religioso nos encontramos con tres aspectos que deben examinarse para comprenderlo: las *creencias* o doctrinas, los *rituales* o formas de expresión del sentimiento religioso, y las *instituciones* o sea la forma de organizarse para existir como comunidad y para propagar su fe. Todo esto se conecta también con una *ética*, es decir un sistema de valores y normas de conducta. Los evangélicos generalmente ponen mucha atención en las creencias y doctrinas y en los aspectos individuales de la ética correlativa, pero tienden a ignorar los otros factores. En cambio los antropólogos y sociólogos prestan mucha más atención al ritual y a la institución, lo mismo que a las costumbres y forma de vida de las personas. Estos datos exteriores que se pueden medir estadísticamente son los que llevan a las conclusiones sociológicas.

El crecimiento acelerado del protestantismo popular durante la segunda mitad de este siglo veinte, ha llamado la atención de los sociólogos, precisamente porque el peso numérico tiende a dar significación social y política a los pentecostales. De hecho, los

primeros estudios interpretativos del protestantismo en América Latina como los de Emilio Willems¹⁷ y Christian Lalive D'Epina¹⁸ no se centraron en el protestantismo de las misiones y denominaciones llamadas históricas que trabajaban en América Latina desde el siglo pasado. Estas denominaciones por lo general trataron de “ganar a las élites para Cristo” y tenían una agenda de modernización educativa y cultural, pero no habían conseguido gran impacto numérico. Fue el protestantismo popular el que consiguió atraer a las masas y en consecuencia a los sociólogos. Al estudiar el crecimiento de las iglesias populares en América Latina, los sociólogos marxistas, católicos, o sin ideología específica, fueron pasando del desprecio al interés. La sociología tiende a explicar el crecimiento casi exclusivamente por factores externos propios del ambiente social de nuestra época de transición, sin valorar el dinamismo espiritual interno propio de un movimiento que tiene determinada creencia. Algunos intérpretes católicos y protestantes tienden a hacer lo mismo que los sociólogos materialistas.

Un factor que se analiza, por ejemplo, es el de los efectos de la urbanización, al recordar que en las grandes acumulaciones urbanas de América Latina se vive dramáticamente el problema de la anomia. La gente que ha salido de su pequeña comunidad rural a la gran ciudad, se encuentra allí perdida y desorientada, sin sus puntos de referencia habituales. En la gran ciudad la persona migrante se siente un “don nadie” y esta sensación de anonimato y de falta de pertenencia a una comunidad puede fácilmente llevar a las personas al alcoholismo, la droga o la violencia. Los sociólogos observan que las iglesias populares les dan a estas personas anónimas una experiencia de dignidad personal. Cuando entran a las iglesias, se les da la bienvenida, un abrazo o apretón de manos. Por otro lado, pueden participar en la alabanza, levantar las manos, orar y gritar sin necesidad de tener estudios teológicos, ni siquiera de saber leer. Desde el punto de vista misiológico podemos decir que en este ambiente de libertad y participación escuchan el evangelio presentado en forma popular y llegan a una experiencia de lo divino, del poder de Dios del cual habla el predicador. Los efectos de tales experiencias sobre estas personas son transformadores.

Los sociólogos se han dado cuenta también que las iglesias más antiguas y establecidas que tienen una agenda social, muchas veces a pesar de sus buenas intenciones y su agenda no han conseguido mucho en términos de una transformación de las personas. A veces inclusive hacen obra social de una manera muy paternalista y crean dependencia. En cambio las iglesias que no tienen agenda social

y que se mueven en ese nivel popular tienen un efecto social transformador sobre sus fieles. Precisamente por el nuevo sentido de dignidad y pertenencia contribuyen a una reorganización de la vida. Lo que los evangélicos llamamos conversión y santificación, para el sociólogo es una reorganización y reorientación de la vida. Lo que el sociólogo puede describir pero no siempre explicar, el misiólogo puede explicarlo prestando atención a factores internos además de los externos, es decir, el dinamismo espiritual, la fe en el poder transformador del Espíritu Santo, y la capacidad de desarrollar metodologías contextuales.

Hay otros aspectos aun más enigmáticos para los académicos. Por ejemplo, los sociólogos no consiguen entender cómo las personas en estas iglesias populares aportan de su propio dinero y a pesar de su pobreza, para la edificación de sus propios templos y la realización de sus proyectos. A los estudiosos católicos esto les intriga y a veces evidentemente les molesta porque en el catolicismo latinoamericano es muy difícil conseguir que la gente ofrende dinero. Como se sabe el aporte económico a la Iglesia Católica de parte de sus miembros en América Latina no es abundante, y mucho de su funcionamiento se mantiene con dinero del Estado, el usufructo de propiedades que detentan desde la época colonial y la generosa ayuda de las iglesias europeas y norteamericanas.

Si se mide la lealtad de las personas por lo que dan como ofrenda a sus iglesias, proporcionalmente estas personas pobres entre las iglesias populares dan mucho más en comparación con los fieles de las otras iglesias. Ciertos sociólogos tienden a explicarlo con teorías de la conspiración, aduciendo que la CIA o los donantes ricos de Norteamérica mandan dinero para que la gente se convierta a estas iglesias. Los estudiosos católicos más honestos reconocen que estamos ante un factor religioso que no se puede explicar por factores externos. Muchas veces para los propios observadores evangélicos hay también en todo esto un enigma.

El acercamiento misiológico, como se ha dicho, se plantea la pregunta de cómo la fe cristiana se ha ido transmitiendo a lo largo de los siglos, y parte de la premisa que en la estructura misma de la fe en Cristo hay una exigencia de transmitirla, un imperativo misionero. Las preguntas buscan encontrar mejores metodologías, consistentes con la creencia y efectivas en el cumplimiento de la misión. Por eso la misiología puede beneficiarse de las observaciones de las ciencias sociales. Estas, en conjunción con la comprensión teológica pueden proveer claves para la autocrítica, la corrección y la continuidad de la misión.

El gran viraje del cristianismo hacia el sur

Hollenweger al igual que otros misiólogos como Andrew Walls y Walbert Bühlman han insistido en que el movimiento pentecostal se tiene que entender dentro del marco más amplio de lo que se denomina “el gran viraje del cristianismo hacia el sur”. El protestantismo popular ha crecido en el mundo, pero especialmente ha crecido en el sur, es decir en Africa, en partes de Asia y en América Latina. Al mismo tiempo en este final de siglo nos encontramos que el cristianismo ha perdido fuerza en Europa y en Norteamérica y es ahora más una religión de los pueblos del sur. Se acostumbraba decir que el cristianismo era una religión occidental o propia del hombre blanco. Hoy ya no se puede decir eso. Si pudiéramos ver un cuadro de todas los rostros de los cristianos del mundo, la mayoría no serían blancos sino negros, amarillos, morenos y bronceados. En el libro *Sociología y fe cristiana* Andrew Walls nos recuerda que

en 1900, el 83% de los cristianos profesantes vivía en Europa y América del Norte, mientras que ahora el 60% vive en América Latina, Asia y el Pacífico. En 1900 había quizá cerca de 10 millones de cristianos profesantes en Africa y ahora entre 230 y 240 millones.¹⁹

Quiere decir que se ha invertido la fuerza numérica del cristianismo pero lo que Walls continuamente nos recuerda en los círculos de especialistas es que los estudiosos de la misión no se han dado cuenta de todo lo que este cambio significa.

Hagamos algunas observaciones en este punto. Las iglesias que más han crecido en América Latina son las iglesias populares. Es en el nivel popular donde se ha dado el mayor crecimiento. Las formas más antiguas de protestantismo contribuyeron a crear una clase media, pero muchas de ellas están declinando tanto en Norteamérica como en América Latina. En los Estados Unidos en varias denominaciones hay iglesias donde la edad promedio de los miembros es de 60 años o más: no hay niños ni jóvenes. Son iglesias que van a cerrar pronto. En cambio dentro de estas mismas denominaciones las iglesias hispanas, negras, vietnamitas y chinas son iglesias que están creciendo. Son iglesias de minorías étnicas generalmente más pobres que la mayoría anglosajona o de origen europeo. Pero el estilo de estas iglesias étnicas no es como el de las iglesias de blancos y a veces por ello se dan problemas de convivencia al interior de la denominación. Esto por problemas de estilo de vida, cosmovisión, liturgia, horarios, comidas, y factores semejantes

que hacen en la vida cotidiana de las congregaciones.

Salvando las distancias encontramos las mismas diferencias entre miembros de denominaciones tradicionales y de iglesias populares en países latinoamericanos. Por lo tanto, debemos darnos cuenta que el cristianismo mayoritario de hoy no es el de los manuales de teología o pastoral que se enseñan en los seminarios e instituciones teológicas. El cristianismo actual es distinto al que concebían los misioneros de comienzos de siglo. El cristianismo del siglo veintiuno será de otro color y de otro tipo, será más parecido a este “protestantismo popular”. Por supuesto que el término popular aquí significa “del pueblo” y no tiene ninguna connotación de desprecio o superioridad.

Desde el punto de vista misionero Africa nos presenta un desafío por demás interesante y aleccionador. David Barrett hizo un estudio por medio del cual comprobó que cuando en una comunidad africana se traducía toda la Biblia al idioma del pueblo se daban dos fenómenos. Por un lado había cismas y divisiones y por otro lado había una notable expansión numérica. El estudio de Barrett sobre el asunto lleva el título adecuado de “Cisma y Renovación” y se refiere en especial al ámbito protestante. Mientras la Biblia no estuviera disponible en el idioma del pueblo el misionero era el único portavoz de la verdad, de la voluntad de Dios, de la teología y todo lo demás. En el momento que toda la Biblia estaba accesible en el idioma de la gente común, las personas podían empezar a decir que no necesitaban de ese filtro provisto por el misionero: “Ahora nosotros podemos leer directamente la palabra de Dios, porque Dios habla nuestro idioma”. Los nativos han empezado a leer la Palabra *con sus propios ojos*.

De esta forma el pueblo de estas nuevas iglesias africanas empieza a hacer las cosas a su manera. Muchos misioneros o misiólogos que han sido formados en el mundo occidental tienen la impresión de que la forma de hacer las cosas de los nativos es anárquica o equivocada. Aun llegan al punto de negar que tales iglesias sean auténticas iglesias cristianas. Ven iglesias con profetas carismáticos ambulantes, peregrinos que van con su bastón de pueblo en pueblo, la alabanza utiliza danzas y tambores y hay formas diversas de exorcismo como parte normal de la vida de la iglesia. Estas iglesias que leen la Biblia con sus propios ojos, tienen la perspectiva de su propia cultura. Su fe está centrada en Jesucristo pero la viven y expresan en los términos de su propia geografía e historia. Viven normalmente dentro de la tensión entre la dimensión universal de su fe que los conecta con los cristianos de todas las

épocas y latitudes, y la dimensión particular por la cual están arraigados en su propia cultura.

En algunos casos estas iglesias encuentran en la Biblia claves de comprensión de la realidad que el misionero ya había abandonado. Recuerdo un caso de mi propia experiencia. Estando en la selva del Perú durante un encuentro de maestros bilingües auspiciado por el Instituto Lingüístico de Verano, un maestro de una comunidad nativa me comunicó con alegría que ya tenían el evangelio de Marcos traducido a su idioma. Me dijo que en el evangelio de Marcos había encontrado muchos versículos acerca de demonios y de espíritus. Yo le respondí que era cierto. Me comentó entonces algo así: “Nuestro lingüista nos ha dicho que esto de los espíritus y demonios era para el siglo primero y no para hoy día”. Luego me miró fijo a los ojos y me dijo enfáticamente: “Pero nosotros sabemos que si hay demonios y espíritus: aquí los hay”. Quedé impresionado por la aceptación y respeto con que este hermano me hablaba de la lingüista que había traducido la Biblia a su lengua, y al mismo tiempo admiré la libertad con que este maestro nativo hacía su propia lectura de la Palabra, a partir de su propia experiencia y conectando el texto con su propia vivencia.

En el caso del protestantismo popular latinoamericano, fueron los misiólogos interesados en el crecimiento numérico de la iglesia los que primero prestaron atención a las lecciones misiológicas que se podían derivar del crecimiento pentecostal. Pienso especialmente en Pedro Wagner²⁰ y Kenneth Strachan.²¹ Sin embargo, Wagner se concentró en aspectos espectaculares y su análisis pragmático se quedó en lo superficial por falta de referentes teológicos y sensibilidad sociológica. Lo que me parece misiológicamente más significativo es la forma en que algunos misiólogos católicos han llegado a formular una comprensión más precisa del protestantismo popular, a partir de preguntas sobre su capacidad de atraer a las masas y movilizarlas al servicio de la misión cristiana. A ellos queremos prestar atención en el siguiente capítulo.

Notas

¹ El teólogo luterano Rodolfo Obermüller habla sobre las “sectas pentecostales” en su informe *Evangelism in Latin America: An Ecumenical Survey* (London: Lutterworth, 1957:19).

² Las ponencias y estudios de este congreso aparecen en *Pensamiento Cristiano* (Nos. 53-55, 1967).

³ William J. Martin *A Prophet With Honor. The Billy Graham Story* (New York: William Morrow and Co., 1992).

⁴ Jean Pierre Bastian “Protestantism in Latin America” en Enrique Dussel, Ed. *The Church in Latin America 1492-1992* (Maryknoll: Orbis, 1992:346). Este autor matiza su juicio en un trabajo más reciente *La mutación religiosa de América Latina* (México: Fondo de Cultura Económica, 1997).

⁵ Ronald Knox en su estudio clásico *Enthusiasm* mostró que a lo largo de los siglos ha habido experiencias de glosolalia en movimientos que frecuentemente fueron calificados como sectarios por las iglesias establecidas.

⁶ Una obra reconocida de historia, descripción e interpretación es Walter Hollenweger, *El Pentecostalismo. Historia y Doctrinas* (Buenos Aires: La Aurora, 1976). La historia clásica del movimiento en Estados Unidos es Robert Mapes Anderson, *Vision of the Disinherited. The Making of American Pentecostalism* (New York: Oxford University Press, 1979). Sobre América Latina ver Benjamín Gutiérrez, Ed. *En la fuerza del Espíritu* (México: AIPRAL-CELEP, 1995).

⁷ Gary B. McGee, “Pentecostals and Their Various Strategies for Global Mission: A Historical Assessment”, en Murray A. Dempster y otros *Called and Empowered. Global Mission in Pentecostal Perspective* (Peabody: Hendrickson, 1991:203-204).

⁸ Ver la historia del movimiento en Hans Jürgen Prien *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1985:825ss); más detalles en la parte histórica de la tesis doctoral de Paul Freston *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment* (Universidad Estadual de Campinas, Brasil, 1993).

⁹ Kessler, J.B.A., *A Study of the Older Protestant missions and churches in Peru and Chile* (Goes: Oosterban & le Cointre, 1967; cap. 9). También Corporación Iglesia Evangélica Pentecostal *Historia del avivamiento origen y desarrollo de la Iglesia Evangélica Pentecostal* (Santiago, 1977).

¹⁰ Dayton, Donald W., *Raíces teológicas del Pentecostalismo* (Buenos Aires: Nueva Creación, 1991).

¹¹ Bastián (1997, cap. 7).

¹² Shakarian, Demos, *The Happiest People on Earth* (Old Tappan: Spire, 1975).

¹³ Bastián (1997:204).

¹⁴ Hollenweger, Walter, *El Pentecostalismo: Historia y Doctrinas* (Buenos Aires: La Aurora, 1976). Desde perspectiva misiológica esta obra es importante como lectura inicial. Hollenweger es un pentecostal suizo, y probablemente el especialista más reconocido sobre el tema.

¹⁵ Citado por Bernardo Campos en *De la Reforma protestante a la pentecostalidad de la iglesia* (Quito: CLAI, 1997:42).

¹⁶ Bernardo Campos “En la Fuerza del Espíritu: Pentecostalismo, Teología y Ética Social” en Benjamín Gutiérrez, Ed. *En la fuerza del Espíritu* (México-Guatemala: AIPRAL-CELEP, 1995:58).

¹⁷ Emilio Willems, sociólogo brasileño, se especializó en el estudio del cambio social y dentro de ese marco estudió el Pentecostalismo brasileño y chileno en su obra *Followers of the New Faith* (Nashville: Vanderbilt University Press, 1967).

¹⁸ Lalive, sociólogo suizo pasó un tiempo en Chile investigando las actitudes del pentecostalismo chileno hacia la realidad social y escribió *El refugio de las masas* (Santiago: Editorial del Pacífico, 1968).

¹⁹ Andrew Walls, "El reto del estudio de la religión hoy", en Alberto Barrientos Paninski, ed. *Sociología y fe cristiana* (San José: Instituto Internacional de Evangelización a Fondo, 1993:37-38).

²⁰ Wagner, Pedro, *Cuidado, ahí vienen los pentecostales* (Miami: Editorial Vida).

²¹ Ver el capítulo 6.

Protestantismo popular y misiología católica

La expansión misionera del protestantismo en América Latina ha tenido efectos diversos sobre la Iglesia Católica Romana. Por un lado la presencia dinámica de una fuerza religiosa alternativa tuvo como efecto un éxodo de católicos nominales hacia las filas de las iglesias protestantes. Otro efecto, sin embargo, fue el de desatar un proceso de autocrítica, que se ha manifestado en forma oficial en los últimos años, y que puede decirse que ha contribuido a fortalecer el catolicismo en la región. Caso típico fue el del Perú donde según un historiador jesuita, ya a comienzos de siglo, protestantismo y liberalismo se constituyeron en retos que influyeron sobre la Iglesia:

La urgencia de enfrentar el mundo moderno, aunque fuera de una forma tímida y restringida, y pactar con los grupos modernizantes de la sociedad peruana fue en buena parte una reacción contra esos retos.¹

En años más recientes el crecimiento rápido del protestantismo popular agudizó las inquietudes de las jerarquías en la región. Uno de los estudiosos católicos mejor informados a este respecto es el sacerdote pasionista belga Franz Damen, quien fue Secretario Ejecutivo del Departamento de Ecumenismo de la Conferencia Episcopal Boliviana. Damen señaló el hecho de que

según las estadísticas en América Latina cada hora un promedio de 400 católicos pasan a las sectas protestantes, quienes en la actualidad representan ya una octava parte, o sea 12.5% de la población del continente.²

Damen estudió también las reacciones de las jerarquías frente a este fenómeno recordándonos que este éxodo de católicos hacia el protestantismo ya ha superado numéricamente el que tuvo lugar en Europa en el siglo 16. Es notable, sin embargo, que fueron especialistas católicos en estudios misioneros como Damen quienes se detuvieron en un análisis realista, misiológico y pastoral. Los

estudiosos protestantes que privilegiaban el análisis sociológico criticaban a las iglesias populares porque éstas no propiciaban la militancia política de izquierda, las llamadas «luchas populares» en las décadas del 60 y el 70. No advirtieron su realidad misiológica.

“Secta”: la construcción de una imagen

Al considerar algunas reacciones de la misiología católica hay que recordar primero que para referirse al protestantismo popular la nomenclatura católica oficial más frecuente usa el término “sectas”. La literatura misiológica católica de América Latina, demuestra claramente que para las jerarquías, como también para sus misiólogos, las formas populares del protestantismo son las que generan mayor inquietud y ansiedad. Esto se refleja en un libro de promoción misionera del conocido misiólogo Monseñor Roger Aubry, quien en el capítulo sobre “Las sectas y la evangelización”³ llamaba la atención al crecimiento de “las sectas” y decía:

No hablamos aquí de las iglesias protestantes tradicionales, con las cuales mantenemos relaciones ecuménicas, compartiendo los mismos anhelos de evangelización, de justicia, de paz. Hablamos de las llamadas *sectas*, la mayoría de ellas llegadas del Norte en este siglo y particularmente en las últimas décadas. Entre ellas centramos nuestra atención en las sectas de orden pentecostal o con afinidades pentecostales en sus expresiones de culto y en su estructura doctrinal.⁴

Entre las “sectas” que Aubry mencionaba como problemáticas debido a su rápido crecimiento, están las Asambleas de Dios, la Iglesia del Nazareno, la Iglesia de Cristo, la Iglesia de Dios, y las Iglesias de Santidad. Citando datos de la publicación *Pro Mundi Vita*, Aubry señalaba que estas “sectas” son las que crecen más vigorosamente, y “representan casi el 80% de las confesiones no católicas, por ejemplo, en Nicaragua, el 73%; en Costa Rica el 83%; en Guatemala, el 84%...”⁵ Utilizando datos oficiales de los obispados católicos, Aubry mostraba el contraste en el caso de Chile donde los pentecostales son el 14% de la población mientras las demás iglesias protestantes no llegan al 1%, y hace también referencia a Brasil donde los Pentecostales “constituyen el 70% del Protestantismo”. Es evidente que en su tipología Aubry distinguía dos grupos: *los que crecen*, a los que llama “sectas” y caracteriza como “pentecostales”; y los otros, para los cuales usa el término “Iglesias Protestantes”.

Esta misma actitud refleja un Manual dedicado a orientar

respecto a las “sectas”. En él un especialista católico argentino afirma que

Las relaciones ecuménicas desde años han preferido establecer otro nombre, menos cargado de connotaciones negativas, para designar a las ‘sectas’, reconociendo de este modo la presencia en ellas también de algunos elementos positivos que merecen la consideración de la Iglesia. Se prefiere hoy hablar de ‘movimientos religiosos libres’, aunque su actividad proselitista sea considerada siempre ‘sectaria’.⁶

Tomando en cuenta que en el libro se estudia a Bautistas, Adventistas y Pentecostales, junto a Testigos de Jehová y Mormones, es evidente que se sigue la misma tipología a la que hemos venido haciendo referencia. Sin hacer las necesarias aclaraciones teológicas, es evidente que se presentan como “sectarias” a las formas de protestantismo que evangelizan y crecen numéricamente, y así se las distingue de las otras.

Sería de esperarse que este crecimiento protestante llegase a entenderse desde perspectiva misiológica teniendo en cuenta que las sociedades latinoamericanas van siendo cada vez más pluralistas. Sin embargo, el vocabulario de los documentos oficiales de los Obispos Católicos muestra una postura hostil que se ha ido endureciendo. Se detecta cierta evolución en la forma de referirse a los diferentes tipos de Protestantismo que existen en América Latina. En su Asamblea de Río de Janeiro, en 1955, los Obispos no hacían ninguna distinción, sino que simplemente señalaban

el grave problema que plantean el protestantismo y los varios movimientos acatólicos que se han introducido en las naciones latinoamericanas, amenazando su tradicional cultura católica.⁷

Trece años más tarde en Medellín (1968) las Conclusiones de los Obispos no utilizaron los términos “protestantismo” o “secta” sino que insistieron en formas variadas de cooperación ecuménica con las “diversas confesiones y comuniones cristianas”.⁸ Once años después en Puebla (1979) se hizo una distinción entre “Iglesias” con las cuales se practica el ecumenismo y se ha llegado a Consejos bilaterales o multilaterales, y por otra parte “Los ‘movimientos religiosos libres’ (popularmente ‘sectas’)”.⁹ Respecto a éstos se advierte “no podemos ignorar en lo tocante a esos grupos, proselitismos muy marcados, fundamentalismo bíblico y literalismo estricto respecto de sus propias doctrinas”.¹⁰

En Santo Domingo (1992) el Papa tuvo palabras duras contra lo que llamó sectas. Dirigiéndose a los obispos latinoamericanos dijo:

A ejemplo del Buen Pastor habéis de apacentar el rebaño que os ha sido confiado y defenderlo de los lobos rapaces. Causa de división y discordia en vuestras comunidades eclesiales son - lo sabéis bien - las sectas y movimientos 'pseudo-espirituales' de que habla el documento de Puebla cuya expansión y agresividad urge afrontar.¹¹

Más adelante el discurso del Papa recurrió a la teoría de la conspiración para explicar "el avance de las sectas" y afirmó:

"Por otra parte no se puede infravalorar una cierta estrategia cuyo objetivo es debilitar los vínculos que unen a los países de América Latina y minar así las fuerzas que nacen de la unidad. Con este objeto se destinan importantes recursos económicos para subvencionar campañas proselitistas, que tratan de resquebrajar esta unidad católica."¹²

¿Qué pueden aprender los católicos?

El trabajo de Franz Damen que mencionamos antes toma una perspectiva diferente, y está en la línea de lo que podemos llamar "acercamiento misiológico católico", en contraste con lo que sería un "acercamiento policial" que condena a estas iglesias y busca desprestigiarlas, ya que no puede como en el pasado suprimirlas por la fuerza. El acercamiento pastoral fue el que había usado algunos estudiosos católicos en Chile, como el jesuita Ignacio Vergara y el carmelita Ireneo Rosier, que se acercaron al Protestantismo, incluyendo al movimiento pentecostal, con honestidad científica y simpatía crítica.¹³ Para ellos en vez de intentar frenar ese avance utilizando el poder estatal y la coerción social, la Iglesia Católica debía investigar sus propias fallas pastorales y misioneras y hasta hacerse la pregunta "¿Qué podemos aprender de estos movimientos?" Hemos señalado también en otra parte el ejercicio de autocrítica que acompañó el surgimiento de algunas líneas de las teologías de la liberación, autocrítica que en parte fue fruto del avance protestante y del Concilio Vaticano II.¹⁴ Al valorar desde perspectiva misiológica y pluralista este crecimiento del protestantismo popular, los estudiosos católicos señalan puntos claves de estrategia misionera que vale la pena repasar. Voy a referirme a cinco de ellos.

En *primer lugar*, Damen refuta las teorías de la conspiración y afirma que

parece todavía imposible comprobar que existe una conexión estratégica entre la política expansionista norteamericana hacia América Latina y la proliferación de las sectas religiosas en el continente.¹⁵

Sus observaciones y estudios le han permitido comprobar tres hechos cuya consideración es de suma importancia. Primero, que las sectas son un fenómeno primariamente religioso más bien que político; segundo, que un número creciente de sectas no son de origen norteamericano sino latinoamericano; y tercero, que muchas de ellas se nacionalizan e independizan pronto. Damen cree necesario criticar la actitud defensiva de las jerarquías. Cree que con tal postura se llega a falsas interpretaciones que no estudian en serio la realidad del avance protestante, y que los líderes católicos se engañan al no reconocer la verdad de sus propias fallas pastorales y teológicas. En su conclusión pide autocrítica y realismo:

Creo que la imagen de la avalancha más que la realidad de las sectas, refleja el estado de ánimo y de la mente de la Iglesia Católica en América Latina. Está acostumbrada desde la conquista al ejercicio de una hegemonía en el campo religioso, todavía no ha llegado a aceptar y asumir la realidad de la pluralidad religiosa existente. La figura de la avalancha le sirve para no tener que enfrentarse con la realidad compleja de las sectas.¹⁶

En *segundo lugar* se destaca y admira la capacidad de las iglesias populares para *movilizar a todos sus miembros en la tarea de evangelización*. Así por ejemplo Monseñor Roger Aubry describe lo que llama “la participación activa en la vida y la misión de la Iglesia”. Utilizando el lenguaje tradicional admira el hecho de que “todos los convertidos son miembros activos que tienen que promover la vida de la secta y trabajar en la conversión de los hombres no convertidos aún.”¹⁷ Aubry reconoce que este esfuerzo evangelizador es “muy generoso”, pero critica el hecho de que a veces “parece más proselitista que evangelizador.” A él le parece que la evangelización debiera realizarse en un ámbito de respeto y libertad, pero que hay métodos que no toman eso en cuenta. Su conclusión, tiene una nota de autocrítica:

Debemos confesar que entre nosotros, a pesar de los serios esfuerzos que se van realizando, son pocos los laicos involucrados en forma activa y creativa en la actividad pastoral de su parroquia o de su Iglesia.¹⁸

Estas observaciones de Mons. Aubry coinciden con las de Damen, quien también describe el dinamismo misionero evangélico

como una nota distintiva de las iglesias populares:

Con su proselitismo sistemático y entusiasta, las sectas pentecostales y milenaristas se presentan como comunidades de fe profundamente misioneras, donde la tarea de evangelización no está encargada a un personal especializado. Porque es la *misión* de cada miembro de la comunidad.¹⁹

A Damen le llama la atención que los grupos pentecostales que son los que muestran el mayor crecimiento, son también los que en relación con su tamaño, cuentan con el menor número de misioneros. Esto lo lleva a la nota autocrítica:

Con esto ponen el dedo en una llaga de las Iglesias establecidas, su relativa inactividad misionera hoy día, la tremenda dificultad que encuentran en desarrollar una espiritualidad misionera de las comunidades de fe y la casi incapacidad de poner en marcha programas misioneros laicales.²⁰

En *tercer lugar*, desde el punto de vista misiológico resulta notable que algunos de estos estudiosos han llegado a reconocer que el esfuerzo evangelizador de las iglesias protestantes populares provee *la primera experiencia de fe cristiana para algunas personas*. Así por ejemplo, antes de la reunión de los obispos latinoamericanos en Puebla (1979), el Departamento de Misiones del CELAM, circuló un Documento de Trabajo llamado *Panorama Misionero* que describía las “nuevas situaciones misioneras” en América Latina. El *Panorama* reconocía que

las mayorías latinoamericanas generalmente se consideran ‘católicas, apostólicas y romanas’ aunque la adhesión eclesial de ellas frecuentemente se basa más en una pertenencia costumbrista a la Iglesia que en convicciones profundas de fe.

El *Panorama* consideraba también la forma en que ciertos procesos sociales como la migración sacan a luz la debilidad del vínculo de las masas con la Iglesia Católica, o simplemente – diríamos nosotros – la ausencia total de una fe personal y salvadora en Jesucristo. El misiólogo Juan Gorski observa que frente a esas nuevas situaciones “si una dinámica típicamente misionera no está suficientemente presente en la ‘pastoral general’ de la Iglesia Católica, ella es característica de la acción de las sectas”. La existencia de este dinamismo misionero en lo que Gorski llama “las sectas” explica entonces que

Las sectas protestantes y otras están penetrando estos ambientes urbanos y rurales con provecho. Ofrecen a muchos su primera

experiencia concreta e interpelante de la Palabra de Dios, de la comunidad y entre-ayuda eclesial y de la transformación moral. Frecuentemente estas sectas recogen los frutos de sentimientos religiosos latentes y de un dinamismo misionero que no se encuentra en la pastoral católica...²¹

Una *cuarta característica* de estas iglesias que la misiología católica destaca es *su carácter verdaderamente popular*. Mucho de la metodología, la liturgia, el estilo, de estas iglesias revela precisamente el origen popular de su membresía y de su liderazgo. En ese sentido son verdaderamente contextuales aunque no hayan teorizado nunca sobre la contextualización. El teólogo jesuita español José Luis Idígoras, quien fue por varias décadas misionero en el Perú, destacó este aspecto con mayor precisión en un estudio sobre “la popularidad de las sectas protestantes”. Idígoras sostenía que los protestantes en Norteamérica eran

...hombres de la religión popular. Pensemos en muchas congregaciones pentecostales con manifiesto desinterés por lo especulativo y la busca directa de los carismas sensibles y eficaces en la comunidad.²²

Luego se refería al crecimiento de este tipo de Protestantismo popular en América Latina y aun al surgimiento de variantes de origen local que han ido apareciendo:

Sus fundadores no son teólogos ni hombres de la jerarquía. Son cristianos populares con una teología rudimentaria, dotados de visiones celestes y predicadores ambulantes por plazas y calles. Hablan de su experiencia espiritual y arrastran a las gentes de su propio medio que se hacen a su vez predicadores espontáneos sin altas teologías. Es el mundo popular de la experiencia viva que se antepone al mundo de la ciencia y del poder.²³

Idígoras contrasta este carácter popular de los pastores pentecostales con el elitismo de los sacerdotes católicos. Critica la formación secularizante que reciben éstos y aun llega a decir:

Y por eso no nos puede extrañar que hayan surgido entre los sacerdotes de nuestros países, enemigos de la religión popular o propugnadores de sistemas secularizados como la integración del materialismo histórico con la teología.²⁴

Por contraste nos dice:

La realidad de los pastores protestantes suele ser muy diferente. Su extracción suele ser tan popular como la de los católicos. Pero

viven más cercanos al pueblo y su formación suele ser menos filosófica y más teológica. Fundamentalmente se basa en la lectura y en la interpretación de la Biblia, sin mucho recurso a métodos exegéticos. De esa manera conservan más fácilmente la mentalidad popular con que iniciaron su formación. Y por eso su predicación es más cercana al sentimiento religioso del pueblo.²⁵

Finalmente, se observa en *quinto lugar* que estas iglesias populares crean *un ambiente de comunidad* y de fraternidad para los pobres en el mundo urbano. En este aspecto, el sacerdote Angel Salvatierra, un estudioso del episcopado católico ecuatoriano ofrece otro ejemplo de autocrítica pastoral y misiológica. Señala que frente al crecimiento desmedido de la población de América Latina, el catolicismo se enfrenta con su propia escasez de sacerdotes y su práctica pastoral limitada por “excesiva concentración de responsabilidades en los sacerdotes”. Aquí vé un contraste metodológico con la práctica evangelizadora y misionera de estas iglesias evangélicas populares.

...las sectas tratan de responder con métodos propios a la demanda religiosa de los sectores marginados. Estos encuentran en aquellas un espacio de vida comunitaria y fraterna, un lugar donde celebrar la fe dando rienda suelta a la parte sensible y emocional, una comunidad que les hace descubrir su misión evangelizadora y hasta les permite alcanzar protagonismo religioso sobre la base de la Palabra de Dios, una visión religiosa de la existencia acorde con el sentido de dependencia hacia lo sagrado que experimenta el pueblo y una ayuda fraterna ante las necesidades de orden material.²⁶

Los factores señalados por Salvatierra serían “los que explican en primer lugar la penetración creciente de las sectas”, y sólo pueden ser percibidos por un criterio que toma en serio la dimensión de lo sagrado. Nos parece que en este punto es donde más han fallado los análisis del protestantismo popular provenientes de sociólogos, historiadores y teólogos de tendencia liberacionista, altamente politizados. Se está dando últimamente una convergencia entre estudios de fuente protestante con los enfoques provenientes de misiólogos católicos, es decir especialistas que aportan al estudio preocupaciones informadas por la teología y la historia de las misiones, y por la vida de las iglesias en sentido más amplio que lo estrictamente político. Son autores que parecen más abiertos a aceptar la situación de pluralismo religioso en América Latina y en consecuencia se acercan al protestantismo popular con una actitud menos hostil.²⁷

El reconocimiento de estas cualidades del protestantismo popular no significa que estos autores católicos hayan dejado de lado sus particulares convicciones respecto a la Iglesia de Roma. En cada uno de los trabajos citados hay también críticas agudas a los pentecostales. Sin embargo, estas apreciaciones representan un paso al frente en la comprensión de las diferencias y semejanzas entre evangélicos y católicos cuando se piensa en la misión cristiana en el próximo siglo. La cuestión fundamental sería si el catolicismo puede ver al protestantismo popular como obra de Dios en el mundo, como fruto de la acción del Espíritu Santo. Estas mismas preguntas se les plantean a muchos protestantes de otras denominaciones más antiguas que se sienten también desafiadas, cuando no amenazadas, por el crecimiento del protestantismo popular.

Cambios en el catolicismo

Las aproximaciones misiológicas han tenido su efecto en los cambios más recientes que se han dado al interior de la Iglesia Católica Romana. Quizás el indicador más preciso es el reciente Sínodo de Obispos para América que reunió a cerca de 300 obispos y cardenales, del 16 de noviembre al 12 de diciembre de 1997 en Roma. En forma explícita se juntó a los jefes de América Latina con los de Estados Unidos y Canadá, lo cual muestra una estrategia destinada a conseguir mayor cooperación oficial entre estas regiones. Se puso énfasis en la llamada “nueva evangelización” de modo que “la iglesia en el pasado había acentuado las soluciones sociológicas para la pobreza mientras que ahora el énfasis estaría en la conversión”.²⁸ Esta nueva estructura regional significará en la práctica, por ejemplo, más ayuda financiera del norte para el sur, y coordinación de esfuerzos en relación con los hispanos en Estados Unidos que se han estado haciendo evangélicos a un ritmo preocupante para los católicos.

El Documento *Ecclesia in America* es el texto de la “Exhortación Apostólica Post-sinodal” que el Papa presentó en México el 22 de enero de 1999. Aquí se encuentra un resumen oficial de la agenda pastoral y social de la Iglesia de Roma para los próximos años. El párrafo No. 73 del documento se ocupa de los evangélicos y lo que dice de ellos es revelador. Roma siempre distingue entre las iglesias protestantes que participan en el diálogo ecuménico dirigido desde Ginebra por el Consejo Mundial de Iglesias, y las iglesias evangélicas y pentecostales, más dinámicas y evangelizadoras a las cuales denomina “sectas”.²⁹ *Ecclesia in America* afirma: “La

acción proselitista que las sectas y nuevos grupos religiosos desarrollan en no pocas partes de América, es un grave obstáculo para el esfuerzo evangelizador”. Luego hace referencia a actitudes ecuménicas que los católicos deben tener, pero no deja lugar a dudas en cuanto al exclusivismo católico:

...estas actitudes no han de poner en duda la firme convicción de que sólo en la Iglesia católica se encuentra la plenitud de los medios de salvación establecidos por Jesucristo.

Hay también un esfuerzo autocrítico que tiene dos aspectos significativos. Uno se refiere a las metodologías pastorales y propone que ante el avance evangélico la Iglesia se embarque en “un profundo estudio que se ha de realizar en cada nación y también a nivel internacional para descubrir los motivos por los que no pocos católicos abandonan la Iglesia”. Esto deberá llevar a

una revisión de los métodos pastorales empleados de modo que cada Iglesia particular ofrezca a los fieles una atención religiosa más personalizada, consolide las estructuras de comunión y misión y use las posibilidades evangelizadoras que ofrece una religiosidad popular purificada, a fin de hacer más viva la fe de todos los católicos en Jesucristo por la oración y la meditación de la Palabra de Dios.

El segundo punto de autocrítica se refiere a un cambio de énfasis de lo social a lo espiritual. El documento hace referencia a las observaciones de algunos de los participantes en el Sínodo, en el sentido de que

hay que preguntarse si una pastoral orientada de modo casi exclusivo a las necesidades materiales de los destinatarios no haya terminado por defraudar el hambre de Dios que tienen estos pueblos, dejándolos así en una situación vulnerable ante cualquier oferta supuestamente espiritual.

Como señalábamos antes en este capítulo, varios estudiosos católicos del protestantismo latinoamericano habían venido señalando esta cuestión, haciendo referencia especial a las iglesias evangélicas populares donde lo principal que las personas encuentran no es dinero ni ayuda social sino “una experiencia de Dios”. El documento llega a la conclusión de que

Una Iglesia que vive intensamente la dimensión espiritual y contemplativa, y que se entregue generosamente al servicio de la caridad, será de manera cada vez más elocuente testigo creíble de

Dios para los hombres y mujeres en búsqueda de un sentido para la propia vida.

Lo que el documento sinodal señala es algo que hemos empezado a notar en toda América Latina: sacerdotes y laicos católicos están imitando muchos de los métodos pastorales y de evangelización que han sido creados y usados por los protestantes, en especial por las iglesias populares. Así, por ejemplo, muchos programas de televisión católicos tienen la misma estructura de los programas evangélicos, la himnología popular de la década de los años 70 y 80 ha sido incorporada a los cancioneros católicos, y se usan tanto el estudio bíblico en pequeños grupos como las reuniones en casas con su tiempo de testimonio, meditación bíblica y oración. En algunos casos estos métodos se han modificado y adaptado, pero en otros casos es difícil distinguir entre lo católico y lo evangélico.

Los cambios en el catolicismo constituyen un desafío a la identidad de los evangélicos y a su creatividad. Nos hacen pensar en muchos aspectos de la vida práctica de las iglesias en los que puede haber también un aprendizaje de lo que este despertar católico está creando. Hoy en día, por ejemplo, sobre estudio bíblico, dinámica de grupos, trabajo con gente joven y adolescentes, uso del arte para la enseñanza cristiana, videos sobre temas cristianos y bíblicos, las librerías católicas tienen material producido originalmente en castellano o traducido mucho más abundante y variado que las librerías evangélicas.

Sin embargo, más allá de las cuestiones metodológicas, los cambios en el catolicismo nos obligan a definir cuáles son los distintivos de nuestra fe evangélica. Si hay una iglesia que imita los métodos evangélicos en forma exitosa, cabe preguntarse ¿en qué nos distinguimos de ella? ¿por qué seguimos existiendo como iglesias diferentes? Esto nos plantea el problema teológico de los fundamentos de la fe evangélica expresada en los varios “rostros del protestantismo” para usar la frase de Míguez Bonino. Como tratamos de mostrar en el capítulo siguiente las cuestiones teológicas y de identidad son importantes y los evangélicos tienen que usar los recursos misiológicos que les provee la comprensión de su historia y su teología. Aunque una actitud posmoderna ante la fe relega las cuestiones teológicas a un segundo plano, éstas son indispensables para la comprensión de la realidad misionera que plantea el protestantismo popular.

Notas

¹ Klaiber, Jeffery S.J., *La reacción católica ante la presencia protestante durante la república aristocrática* (Lima: Seminario de Historia del Protestantismo en el Perú, 1995).

² Franz Damen "Las sectas ¿avalancha o desafío?" *Cuarto Intermedio* revista publicada por la orden jesuita, (Cochabamba, Mayo 1987:45). Damen es de la orden pasionista, ha sido misionero en Bolivia, y ha publicado varios trabajos acerca de los evangélicos en América Latina.

³ Mons. Roger Aubry *La misión: siguiendo a Jesús por los caminos de América Latina* (Buenos Aires: Ed. Guadalupe, 1990:105-115). Mons. Aubry, sacerdote redentorista suizo, fue presidente del Departamento de Misiones del CELAM entre 1974 y 1979, y ha sido misionero en el interior de Bolivia desde 1970.

⁴ Aubry (1990:105).

⁵ (1990:106).

⁶ Osvaldo Santagada "Caracterización y situación de las sectas en América Latina", en CELAM *Sectas en América Latina*. El libro no indica lugar de publicación ni fecha, pero es el no. 50 de la serie publicada por CELAM en Bogotá, y en la presentación Mons. Antonio Quarracino hace referencia a un encuentro que dio origen al libro en 1981.

⁷ I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano *Documento de Río*. Lima: Vida y Espiritualidad, 1991. El documento original que esta nueva edición reproduce, data de 1955.

⁸ Ver *Medellín. Conclusiones* 2, 26 y 30; 5, 19; 8, 11; 9, 14.

⁹ *Puebla*, 1107, 1109.

¹⁰ *Puebla*, 1109.

¹¹ Discurso inaugural del Papa en Santo Domingo, párrafo 12.

¹² *Ibid.*

¹³ Ignacio Vergara *El Protestantismo en Chile* (Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1962); Ireneo Rosier *Ovejas sin pastor* (Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé, 1960).

¹⁴ Ver nuestro trabajo *La fe evangélica y las teologías de la liberación* (El Paso, Casa Bautista de Publicaciones, 1987; caps. 2, 3 y 4).

¹⁵ Damen (1987:52).

¹⁶ Damen (1987:58).

¹⁷ Aubry (1990:111).

¹⁸ (1990:112).

¹⁹ Damen (1987:60-61).

²⁰ Damen (1987:60-61).

²¹ Juan Gorski M.M. *El desarrollo histórico de la misionología en América Latina* (La Paz, Bolivia, 1985:283).

²² José Luis Idígoras S.J. *La religión fenómeno popular* (Lima: Ediciones Paulinas, 1984:236).

²³ Idígora (1984:238).

²⁴ (1984:245).

²⁵ (1984:245-246).

²⁶ Angel Salvatierra "Retos y características especiales de la nueva evangelización", en CELAM *Nueva Evangelización*, Bogotá, 1990.

²⁷ Me he ocupado del tema en dos capítulos de un libro editado por Guillermo Cook *New Face of the Church in Latin America* (Maryknoll: Orbis, 1994), y en *Historia y Misión: revisión de perspectivas* (Lima: Ediciones Presencia, 1994).

²⁸ Thomas J. Reese "The Synod points out needs" *America* (revista jesuita de Estados Unidos) (Enero 3, 1998:3).

²⁹ Un resumen de literatura al respecto se puede ver en mi capítulo del libro *Historia y Misión* (Lima: Ediciones Presencia, 1994:17-22).

La reflexión misiológica: Creencia, experiencia, estructura

Las notas del protestantismo popular que los misiólogos católicos han venido destacando no son realmente las características del protestantismo clásico que surgió en el siglo XVI. En honor a la verdad histórica no podemos decir que las iglesias luteranas o calvinistas se caracterizasen por la movilización de todos los creyentes para la misión, por el carácter popular de su membresía y sus pastores o por el celo evangelizador. Aunque muchos evangélicos latinoamericanos, y también muchos pentecostales, vean a Lutero y Calvino como figuras patriarcales de su historia espiritual, en realidad los antecesores inmediatos del protestantismo latinoamericano fueron los pietistas, los moravos y los metodistas del siglo XVIII, precursores del gran movimiento misionero evangélico que iba a florecer en el siglo XIX. Es importante recordar que en estos movimientos hay claros antecedentes del movimiento pentecostal que ha florecido durante el siglo XX.¹

Así pues, cuando se trata de imaginar la misión cristiana en el siglo XXI cabe plantearse las preguntas: ¿Qué pueden aprender los evangélicos latinoamericanos de sus antepasados en la fe? y también ¿qué pueden aprender de ese protestantismo popular que se ha multiplicado? Si se observa las creencias y forma de vida de los evangélicos latinoamericanos, el parentesco con los pietistas, moravos y metodistas – nuestros padres en la fe – es más evidente que el que podamos tener con Lutero y Calvino – nuestros abuelos en la fe. Sin embargo, generalmente invocamos más a los abuelos que a los padres. La revisión de nuestra herencia puede ser un factor importante cuando, mirando al futuro, consideramos el desafío misionero específico que se nos plantea en el umbral del siglo veintiuno: la participación latinoamericana en la misión cristiana a escala global. Este examen histórico clarifica una cuestión importante para la misión: la relación entre *creencia* sobre el contenido de la fe, *experiencia* de la fe y *estructura* para la propagación de la fe, tal como se ha dado en las diversas formas del protestantismo.

Este es precisamente el punto que cabe destacar, porque tanto el gran movimiento misionero protestante de los siglos dieciocho y diecinueve, como el dinamismo misionero de los evangélicos y pentecostales latinoamericanos en el siglo veinte *se relacionan directamente con el concepto y la práctica del sacerdocio universal de los creyentes*. Este concepto fue formulado primero por Lutero y si lo leemos en contexto suponía un rechazo de dos males predominantes en la cristiandad que él buscaba reformar: el sacramentalismo y el clericalismo. Por un lado el poder exclusivo que reclamaba la institución eclesiástica para administrar la gracia divina mediante prácticas exteriores, a pesar de la condición moral corrupta en la cual la propia institución había caído. Por otro lado el monopolio de los clérigos respecto a las tareas propias de la vida de la Iglesia en la cual los fieles venían a ser simples espectadores.²

Lo que Lutero no llegó a crear fueron estructuras nuevas que facilitasen la participación de todos los creyentes como sacerdotes de Dios en el ministerio mutuo. Un siglo después de Lutero las propias iglesias luteranas parecían haber caído en el sacramentalismo y el clericalismo. El pietismo y los avivamientos en Europa fueron movimientos de renovación espiritual que llegaron a crear estructuras y prácticas nuevas y contextuales que facilitaron el sacerdocio universal de los creyentes. Este concepto fundamental de la fe evangélica no se puede separar de una visión de la obra del Espíritu Santo en el mundo y de los dones que el Espíritu da a todos los creyentes, verdades que son fundamentales para la práctica y la teología de la misión. Así que me parece que puedo plantear lo siguiente como tesis que vale la pena investigar: *Que el vigor misionero evangélico de los siglos dieciocho y diecinueve provenía del Espíritu Santo y se pudo manifestar cuando se crearon estructuras que permitían el ejercicio de los dones de todos los creyentes y su participación en la misión.*

De la misma manera, el vigor misionero de las iglesias evangélicas populares latinoamericanas en el siglo veinte viene de un impulso del Espíritu Santo, que encuentra iglesias dispuestas a reconocer que el Espíritu da dones a todos y a estructurarse para permitir que el impulso del Espíritu se manifieste. La reflexión en este capítulo se encaminará por dos vías. Por un lado la consideración detenida del proceso histórico que permite establecer con cierta claridad la continuidad entre pietismo, avivamiento wesleyano y movimiento pentecostal. Por otro lado el curso de la reflexión misiológica durante el siglo XX que ha ido redescubriendo la importancia de reconocer, comprender y seguir la acción del Espíritu Santo en la misión cristiana.

Nuestros parientes protestantes más cercanos

Es precisamente el acercamiento misiológico, el que nos obliga a una revisión de lo que es la herencia protestante que puede darnos claves para la misión en el siglo XXI. Como ya se dijo, los evangélicos latinoamericanos estamos mucho más cerca de los pietistas y avivamientistas de los siglos dieciocho y diecinueve que de los reformadores del siglo dieciséis. Y cuando queremos reflexionar acerca de nuestra participación en la misión será mejor que exploremos esa parte de nuestra herencia con más detenimiento. Lo que hemos recibido del pietismo, del movimiento moravo y de los avivamientos puede ayudarnos en la forja de modelos misioneros para el siglo XXI.

En más de una ocasión me he referido por extenso a la precisión con que el historiador Justo L. González nos ofrece una descripción de los orígenes del moderno movimiento misionero que se desarrolló durante el siglo dieciocho, como algo nuevo en la historia del protestantismo. El interés en las misiones iba vinculado con “un despertar de la religiosidad individual”. Una nota que destaca González es que

los dirigentes de este nuevo despertar *protestaban contra la rigidez de la vieja ortodoxia protestante*, y aunque ellos mismos eran por lo general teólogos debidamente adiestrados, tendían a *subrayar por encima de las fórmulas teológicas la importancia de la vida cristiana práctica*.³

Además de este pragmatismo, los pietistas insistían en la experiencia personal de conversión y en la obediencia individual a los mandatos divinos. No tenían espíritu sectario, ya que permanecían en el seno de sus propias iglesias o denominaciones, a fin de ser algo así como una levadura de renovación. Como aclara González:

Si en algunas ocasiones éste no fue el resultado de tales movimientos, ello no se debió tanto al espíritu cismático de sus fundadores como a la rigidez de las iglesias dentro de las cuales surgieron.⁴

El pietismo alemán de Spener y Francke, hombres de gran saber y de gran piedad, influyó sobre promotores celosos de la misión como el Conde Zinzendorf, y luego sobre Wesley en las islas británicas y el llamado “Gran Avivamiento” en América del Norte. En consecuencia, la expansión misionera protestante llevó consigo las marcas del pietismo y los movimientos que le siguieron:

Los misioneros protestantes del siglo XIX tendían a subrayar la necesidad de una decisión individual por parte de los conversos mucho más de lo que antes lo habían hecho los misioneros católicos y aun los primeros misioneros protestantes.⁵

Otro conocido historiador de las misiones cristianas, Kenneth Scott Latourette, estableció las mismas vinculaciones históricas en las conferencias Carnahan que presentó en Buenos Aires, en 1956. Luego de trazar un cuadro magistral del protestantismo contemporáneo y de los desafíos que lo confrontaban en ese momento, Latourette nos recordaba que

Las minorías vitales de protestantes en Europa son en gran parte de tradición puritano-pietístico-evangélica. A la misma corriente obedece más aun el crecimiento en números e influencia fuera de Europa. Esto significa que el protestantismo mundial tiene más y más una complexión puritano-pietístico-evangélica.⁶

Estas tres notas descriptivas, puritano, pietista y evangélico que vienen a ser la marca del protestantismo misionero se vinculan con las notas teológicas propias de la Reforma del siglo dieciséis. Latourette señala cómo al expandirse por medio de esta corriente misionera durante el siglo diecinueve, en la vida práctica el movimiento protestante pasó a acentuar doctrinas como la justificación por la fe, el sacerdocio universal de los creyentes y el derecho y deber del juicio individual en la decisión religiosa y concluye: “Y al hacer esto se acerca más que nunca en su testimonio al corazón del Evangelio.”⁷

Los elementos que he subrayado en estas descripciones son algunas de las características propias de los evangélicos latino-americanos. Aspectos extremos de ellas como el individualismo excesivo se han criticado con frecuencia utilizando términos como “pietista” en sentido siempre negativo. Sin embargo quiero destacar que los evangélicos muestran esas notas pietistas de entusiasmo espiritual, conversión personal, y atención a la práctica visible de la fe más que a las formulaciones doctrinales, y a ellas va unido el fervor misionero. Mi tesis aquí es que las iglesias populares de tipo pentecostal que han crecido en América Latina muchas veces encarnan las notas del dinamismo misionero de los moravos y pietistas mejor que otras iglesias evangélicas que se consideran guardianes de la herencia protestante. Me refiero a *la práctica* de estas iglesias populares más que a su capacidad de repetir un discurso teológico formal. Con esto quiero decir también que el protestantismo renovado y pietista que forjó el movimiento

misionero del siglo dieciocho y diecinueve creó estructuras que permitieron la realización práctica del sacerdocio universal de los creyentes, mejor que las iglesias luteranas o calvinistas del siglo dieciséis. También el movimiento protestante popular ha creado en Latinoamérica estructuras que facilitan su misión.

Ahora bien, si tomamos en cuenta las observaciones de los misiólogos católicos que cité en el capítulo anterior reconocemos el parecido entre lo que ellos describen y lo que aquí describen González y Latourette. Sin embargo, también creo importante aclarar que las iglesias populares de hoy expresan esas notas evangélicas y ese dinamismo misionero *dentro de las condiciones propias de la cultura de la pobreza* en que se mueven. Es decir, el movimiento pentecostal es una expresión contextual y popular del protestantismo del siglo dieciséis, surgida en el mundo de la pobreza tanto en Norteamérica y Europa como en América Latina. En ambos casos lo protestante fue mediado por el movimiento evangelizador o misionero de marca pietista y avivamentista. Le cabe el nombre de protestantismo popular porque la contextualización se ha dado en forma creativa respondiendo a las notas propias del mundo de la pobreza.

Aquí son necesarias dos notas aclaratorias. Primero repetir que no me estoy refiriendo aquí a las iglesias neo-carismáticas o pos-denominacionales aparecidas en la última década, sino a las iglesias populares relacionadas en su mayoría con el movimiento pentecostal. Segundo, que no comparto la visión europeísta de intérpretes como Jean Pierre Bastian que le niegan al movimiento pentecostal y al protestantismo popular el carácter de movimiento protestante, simplemente porque no tiene las marcas de la cultura de clase media con las que se suele identificar al protestantismo en Europa, y con las que se identifican las iglesias protestantes más antiguas en América Latina.

Como hemos visto, hay intentos de explicar el dinamismo transformador y misionero de las iglesias populares como simple reflejo de las condiciones sociales y económicas en que ellas surgen y se extienden. A esto desde el punto de vista misiológico lo podemos llamar “sociologismo”, porque no se plantea la posibilidad de que estas iglesias tengan una dinámica espiritual propia y un mensaje espiritual que explica su poder expansivo y transformador. El sociologismo parte de la presuposición de que determinadas formas religiosas deberían cumplir determinado papel social y evolucionar en una forma predecible, según la hipótesis del sociólogo, para quien ni los conceptos teológicos ni

una visión de las iglesias cristianas en su continuidad histórica tiene importancia.

En cambio la visión misiológica parte de una visión teológica de la Iglesia y de su misión en la sociedad. No puede dejar de percibir el papel que han jugado las diferentes formas de cristianismo en la transmisión de la experiencia cristiana y del mensaje del Cristo a lo largo de veinte siglos de historia. De ahí que nos parece más adecuado abrir nuestras mentes y nuestros ojos a la posibilidad de que el mismo Espíritu Santo que hizo surgir la visión misionera entre los pobres refugiados que formaban el pueblo pietista y moravo, sea el Espíritu que hoy anima a las iglesias populares que crecen en respuesta a las profundas necesidades de las masas latinoamericanas. Creo que en este punto la reflexión de una teología de la misión puede ayudarnos a captar mejor la relación entre creencia, experiencia y estructura de misión.

El Espíritu Santo y la misión de la Iglesia

En la segunda mitad de nuestro siglo ha ido creciendo la convicción de que es el Espíritu Santo quien tiene la iniciativa en la realización de la misión cristiana, no sólo porque impulsa el dinamismo misionero en la Iglesia misma, sino porque está en acción en el mundo creando condiciones y preparando a los receptores del mensaje. Esta nota aparece en un libro del teólogo Emil Brunner que constituye un valioso aporte a la reflexión sobre la iglesia. Se trata de *El malentendido de la Iglesia*, obra publicada originalmente en 1951, pero cuya traducción al castellano apareció recién en 1993. Brunner nos recuerda que para comprender lo que es la Iglesia debemos comprenderla en su *continuidad*, desde sus orígenes en Cristo mismo hasta el presente. Se plantea una cuestión fundamental que Brunner cree respaldada por el Nuevo Testamento, “que no es simplemente cuestión de la continuidad de la palabra – la permanencia de la doctrina original – sino también de la continuidad de una vida: es decir la vida que fluye del Espíritu Santo”. Brunner aduce una razón y al mismo tiempo nos desafía a reconocer una carencia:

La comunidad de Jesús vive bajo la inspiración del Espíritu Santo. Este es el secreto de su vida, de su comunión y de su poder. Para usar una palabra moderna, el Espíritu suple el *dinamismo* de la *Ecclesia*... Debemos enfrentar el testimonio del Nuevo Testamento con suficiente sinceridad para conceder que en esta “pneuma” que poseía conscientemente la *Ecclesia*, hay fuerzas de

tipo extrarracional que faltan mayormente entre muchos cristianos hoy día.⁸

Brunner desarrolla por extenso su comprensión de esa acción “extrarracional” del Espíritu y nos recuerda que

La *Ecclésia* en su experiencia del Espíritu Santo conoció a Dios como aquel cuyo impacto sobre la vida humana penetra hasta las profundidades del alma, tocando aquellas energías escondidas las moviliza y subordina al servicio de su santa voluntad.⁹

Sorprende la conclusión a que este teólogo nos lleva más adelante, si tomamos en cuenta que se trata de un estudioso de profunda vocación, de producción literaria abundante y de metodología rigurosa. Sostiene que

La teología no es el instrumento mejor adaptado para elucidar con precisión este aspecto de las manifestaciones del alma. Porque teo-*logía* tiene que ver con el Logos y en consecuencia sólo está calificada para tratar con asuntos que de alguna manera son lógicos, no con el dinamismo en sus características alógicas. Por lo tanto el Espíritu Santo siempre ha sido hijastro de la teología y el dinamismo del Espíritu Santo el espantajo de los teólogos.¹⁰

Al exponer la forma en que se extendió originalmente la comunidad de Jesús, Brunner destaca por igual la instrumentalidad de la Palabra de Dios al mismo tiempo que el poder sobrenatural del Espíritu. La conversión requiere una palabra específica pero también un poder que va mucho más allá que la palabra del predicador. Entre la Palabra y el poder hay una especie de relación dialéctica: “Aquí las poderosas energías del Espíritu son más importantes que palabra alguna, aun cuando estas energías en tanto que son del Espíritu Santo deben su origen a la Palabra de Dios.” Es la práctica de la misión la que abre a las personas a la acción del Espíritu:

Los evangelistas y misioneros hoy en día generalmente reconocen este hecho mejor que los teólogos que no sólo subestiman el poder dinámico del Espíritu Santo, sino que frecuentemente lo desconocen totalmente.¹¹

Algunos evangélicos entusiastas de la misión cristiana a comienzos de siglo habían destacado el papel del Espíritu Santo como el dinamismo motor de la misión. Arthur Tappan Pierson (1837-1911) director de la famosa revista *Missionary Review of the World*, un presbiteriano convertido al movimiento de santidad, destacó en sus libros la obra del Espíritu Santo. Fue quien acuñó

la frase “La evangelización del mundo en esta generación”, lema de la ya mencionada conferencia misionera de Edimburgo. Adoniram Judson Gordon (1836-1895) fue un crítico del concepto de misión cristiana como obra civilizadora y también sus escritos destacaron la obra del Espíritu Santo en la misión. Albert Benjamin Simpson (1843-1919) fue otro presbiteriano atraído por el movimiento de santidad y fundador de la Alianza Cristiana y Misionera, quien destacó la obra del Espíritu Santo pero rechazó la idea de que la experiencia de hablar en lenguas fuese necesaria para la salvación.¹²

A estos nombres podemos agregar el de Roland Allen, un misionero en la China cuyas obras misiológicas fueron escritas en la segunda década e este siglo, pero sólo llegaron a difundirse en la década de los sesenta. En sus libros *La expansión espontánea de la Iglesia*¹³ y *Missionary Methods: St. Paul's or Ours?*¹⁴ compara las metodologías de las misiones anglicanas de su época, con las del Nuevo Testamento. Allen destaca el marcado contraste entre la espontaneidad de la iglesia primitiva y la lentitud burocrática y tradicionalista de algunas misiones modernas. Lo explica como resultado tanto de la existencia de estructuras inadecuadas como de la falta de fe en el poder movilizador del Espíritu Santo.

En la segunda parte de nuestro siglo la misiolología protestante se renovó notablemente, precisamente con el aporte de misioneros y evangelistas que partiendo de una autocrítica de su propia tarea misionera, exploraron con sentido de urgencia y apertura el material del Nuevo Testamento y redescubrieron la realidad del Espíritu Santo y su papel en la misión. El tema merece un estudio detenido, pero por el momento sólo nos limitamos a mencionar una secuencia de ejemplos que ilustran la evolución de esta reflexión misiológica.

El misionero Harry Boer quien sirvió con la Iglesia Cristiana Reformada en Nigeria sostuvo en su libro *Pentecost and Mission*¹⁵ la tesis de que la obra misionera ha prestado mucha atención a la Gran Comisión, pero no suficiente a Pentecostés. El punto de partida de la misión en el Nuevo Testamento no es sólo el imperativo del mandato de Jesús sino la plenitud del Espíritu en la Iglesia que viene en Pentecostés. Propone una revisión de la teología de la misión recordándonos que aunque se ha insistido mucho en el tema de la obra del Espíritu Santo en la salvación de los seres humanos, se ha trabajado

muy poco acerca de su significado crucial para el testimonio misionero de la Iglesia. El asunto no se ha ignorado del todo pero aunque merecería ser central para la reflexión misionera, se lo ha relegado a la periferia.¹⁶

El trabajo más sistemático sobre la relación entre creencia, experiencia y estructura de misión se lo debemos a Howard Snyder, quien fue misionero Metodista Libre en Brasil y contribuyó al congreso de Evangelización de Lausana (1974) con una ponencia seminal acerca de la Iglesia.¹⁷ A partir de este trabajo Snyder empezó a explorar lo que podemos aprender de los grandes avivamientos, en términos de *cómo una visión del Espíritu Santo se reflejó en formas de organizarse para la misión*. Snyder utiliza la figura del “vino nuevo y los odres viejos” para referirse a la tensión entre vivencia espiritual y estructura. Cuando el vino nuevo del Espíritu Santo renueva a la iglesia para la misión los odres viejos ya no sirven, ya no funcionan.¹⁸ Snyder estudia este proceso siglo tras siglo. Descubre que el genio de los avivamientos que han sido la fuente de los grandes avances misioneros es la capacidad de crear odres nuevos para la nuevas situaciones.

Esto se nota especialmente en el caso de Juan Wesley (1703-1791), quien fue un gran predicador cuya vida espiritual era rica y profunda, unida a una seria formación teológica, de manera que tenía un mensaje poderoso. También Wesley fue un gran organizador.¹⁹ Su percepción de las necesidades pastorales que creaba la acumulación urbana, en los comienzos de la revolución industrial, lo llevó a reorganizar la vida de las congregaciones locales en pequeños grupos llamados clases y bandas. Esto permitió que las multitudes que lo seguían dentro del marco de la nueva sociedad industrial que estaba emergiendo en Inglaterra, encontraran un nuevo recurso para el pastoreo mutuo. Se trataba de una aplicación contextual de la noción de sacerdocio universal de los creyentes. Así el concepto redescubierto por Lutero encontró estructuras que hicieron posible su aplicación masiva dos siglos más tarde. Un intérprete latinoamericano del Metodismo lo dice con claridad y vigor:

con este importante papel otorgado por el metodismo al creyente laico se recuperó un aspecto olvidado y soterrado del primitivo cristianismo; el de haber sido ante todo y sobre todo, un movimiento laico, dirigido por laicos; un movimiento sin vallas jerárquicas, sin clero o casta sacerdotal, sin burocracias eclesiásticas.²⁰

Sin embargo, conviene recordar también que antes que los metodistas, los valdenses en la Edad Media, los anabautistas en el siglo dieciséis, y los pietistas moravos que precedieron a Wesley, practicaban el discipulado y pastoreo por medio de pequeños grupos.

En resumen, la apertura a la acción renovadora del Espíritu era una apertura a una experiencia espiritual que revitalizaba la fe y la devoción a Jesucristo, manifestada luego en un impulso misionero y evangelizador. Junto con ese impulso venía la creatividad en cuanto a metodologías para el anuncio del Evangelio, apropiadas a los nuevos contextos sociales y culturales. Por otra parte no se descuidó el esfuerzo por crear estructuras pastorales que ayudaran al nuevo convertido a crecer en su comprensión de la fe y en la práctica de la nueva vida. Como ya lo hemos visto, del seno de estas comunidades renovadas iba a surgir el primer impulso misionero transcultural desde el protestantismo.

Una nota común a los autores que hemos considerado es que parten de sus experiencias misioneras, y de una seria reflexión acerca de ellas. Al reflexionar dentro de un marco teológico y más precisamente bíblico, redescubren el papel central del Espíritu Santo en la misión. A partir de este descubrimiento cuestionan las actitudes cerradas dentro de tradiciones irrelevantes, las estructuras eclesiales que impiden la participación de los cristianos en la misión, y las metodologías obsoletas que impiden la plena realización de la vocación misionera. Quiero destacar que en todos estos autores que he mencionado estamos frente a una auto-crítica misiológica de la empresa misionera. Proviene de personas que están vitalmente comprometidas con la misión. No se trata del clásico ataque anti-misionero que brota de un anti-imperialismo metodológico o de una postura académica. Por ello llega a las fuentes del impulso misionero en el Espíritu Santo y busca modelos históricos que puedan ser contextualizados para nuestra época.

En América Latina las ideas de Allen fueron influyentes sobre el pensamiento del misiólogo argentino Kenneth Strachan, quien articuló la visión del movimiento “Evangelismo a Fondo” en los años sesenta. Las dos columnas fundamentales de este movimiento y del pensamiento de Strachan fueron precisamente la necesidad de movilizar a toda la iglesia y la apertura a la acción y el poder del Espíritu Santo para conseguirlo. Decía Strachan:

No podemos convencer de pecado, no podemos iluminar las tinieblas, no podemos convertir, no podemos regenerar, no podemos edificar. Sólo el Espíritu de Dios se encarga de estas operaciones tanto en el primer siglo como en el siglo veinte.²¹

Haciéndose eco del pensamiento de Strachan, Orlando Costas señalaba que la movilización de toda la iglesia era una necesidad teológica y práctica, pero que implicaba

una revolución en la estrategia misionera actual. Porque si en algo ha fracasado la Iglesia moderna es en su profesionalismo eclesiástico, en la distinción antibíblica que ha hecho entre el ministro profesional y el laico.²²

Aprendiendo de los padres

En el umbral del siglo veintiuno nos encontramos con un vigoroso movimiento misionero evangélico que sale de la América Latina y está participando en la misión en un nivel global. Estadísticas compiladas recientemente dan cuenta de que hay cerca de cuatro mil misioneros latinoamericanos en otros continentes agrupados en unas trescientas organizaciones misioneras.²³ ¿Qué utilidad puede tener para ellos el ejercicio de conciencia histórica que aquí hemos propuesto? Este vigor misionero latinoamericano anda en busca de dirección misiológica y de modelos viables. ¿Podemos aprender de nuestros padres? Hoy los misiólogos evangélicos latinoamericanos han avanzado en la comprensión de este proceso y sus consecuencias para la misión cristiana. Así lo vemos en un substancioso trabajo de Valdir Steuernagel sobre modelos históricos de obediencia misionera. Este misiólogo brasileño examina e interpreta teológicamente varios modelos de misión que se han dado a través de la historia empezando en la época de Juliano el Apóstata, pasando por Francisco de Asís y llegando a los Hermanos Moravos. Nos recuerda la conversación entre Jesús y Nicodemo en el tercer capítulo del Evangelio de Juan, y la analogía del viento como símbolo del soplo del Espíritu Santo, y luego afirma:

La misión comprendida en lenguaje neumatológico es un solo acto con dos facetas. Es primero percibir el soplo del Espíritu y su dirección. Y después es correr en la dirección hacia la cual el Espíritu está soplando.²⁴

Así pues, se trata de un doble movimiento en la vida de la Iglesia: primero mirar los hechos que se están dando y discernir en ellos la acción del Espíritu, y segundo, en un acto de obediencia echarse a andar en la dirección que el Espíritu señala. Para Steuernagel éste es un acto

siempre arriesgado y ambiguo, pues toda interpretación humana de la voluntad de Dios es limitada, y toda obediencia está contaminada por la historia y la realidad de nuestro pecado.²⁵

El discernimiento del soplo del Espíritu requiere una apertura y sensibilidad para reconocer que detrás de algunos hechos que

aparecen como algo nuevo e inusitado puede estar la fuerza y el vigor del Espíritu Santo. El acto de obediencia demanda creatividad para forjar estructuras nuevas que sirvan como vehículos de acción misionera obediente en cada momento histórico.

¿Cuáles son, entonces, algunas de las lecciones sobre la misión que podemos aprender de estos parientes cercanos nuestros? Voy a limitarme a resumir algunos puntos del trabajo seminal de Steuernagel.²⁶ La práctica misionera de los moravos fue *la práctica de toda una comunidad que por la experiencia del sufrimiento y el exilio había alcanzado cohesión interna y estaba altamente motivada*. En proporción a su tamaño envió un número inusitado de misioneros. Fue una práctica que *respondió al llamado de los lugares difíciles que demandaban una inserción encarnacional y costosa*. Fue una práctica respaldada por *una teología en la cual el Espíritu Santo ocupaba un papel central*, pero esta teología buscó expresarse en términos comprensibles y sencillos más bien que en las categorías clásicas del pensamiento griego. El Conde Zinzendorf, uno de los guías de la comunidad morava, hablaba de la Trinidad como de una familia, y tomando en cuenta un estudio cuidadoso del propio vocabulario bíblico hablaba del Espíritu Santo como de una madre.

Aunque había en los moravos el énfasis en la salvación personal propio del pietismo, había un fuerte sentido de la comunidad cuyo consejo y decisión eran tomados en cuenta y aceptados por los misioneros. Había una confianza firme en la presencia preparatoria del Espíritu Santo en el mundo, de manera que los misioneros no se veían a sí mismos como los principales héroes o protagonistas. Los recursos limitados de la comunidad de Herrnhut, de donde salían los misioneros moravos, obligaron a *una estrategia de auto-sostén de los misioneros*. Cada grupo venía a ser responsable por su propia sobrevivencia en el país al cual eran enviados, y así los misioneros estaban libres del control de las estructuras eclesiásticas e imperiales de su época.

Cada uno de estos puntos encierra ricas lecciones que a veces están en abierto contraste con las prácticas misioneras de hoy. Sin embargo Steuernagel también propone que debemos echar una mirada crítica al modelo moravo. El individualismo pietista no permitió que se diese suficiente atención al carácter de las comunidades que iban a surgir como resultado de la actividad misionera, porque predominó la idea de la salvación de personas individuales. Como ya se ha dicho, el movimiento misionero protestante surgido a mediados del siglo dieciocho, por sus raíces pietistas, buscaba

sobre todo la vivencia personal de fe para cada creyente, en contraste con la conversión colectiva o la simple confesión de un credo común en forma corporativa.

La Reforma del siglo dieciséis se ha considerado siempre como un regreso a la Palabra de Dios, un proceso de purificación de la Iglesia por un regreso a la Biblia. Esa tarea no terminó con aquella generación. De la Reforma surgió el concepto de una *Ecclesia reformata semper reformanda*. El pietismo misionero y la experiencia morava fueron uno de esos momentos de nueva reforma por una nueva apertura a la Palabra. Pero no sólo a la Palabra sino también al Espíritu. Ahora bien, en el impulso inicial del crecimiento evangélico y pentecostal entre los pobres de América Latina había también una nota de regreso a las fuentes. Tal vez no siempre el regreso a las fuentes escritas y racionales de la fe, pero sí a las fuentes del vigor espiritual centrado en la experiencia de Cristo como experiencia del poder de Su nombre. Aun entre las filas pentecostales ya han surgido hoy en día voces que llaman de regreso a las fuentes bíblicas y de autocrítica de un movimiento explosivo pero también ambiguo.²⁷

La memoria autocrítica del pasado, sin embargo, no nos debe cerrar los ojos a la realidad vigorosa del presente, aun en medio de sus precariedades históricas. Por eso quiero terminar con un desafío que viene nada menos que de un misiólogo católico del Brasil. El belga José Comblin, quien ha escrito un libro sorprendente acerca del Espíritu Santo,²⁸ cree que el dinamismo de las experiencias de las comunidades de base y las iglesias pentecostales demuestra que el Espíritu Santo está en acción en ellas. Destaca la experiencia de personas pobres y sin educación que en el calor de su entusiasmo “toman la Palabra” y se hacen portadores de ella:

Si esas palabras fueran pronunciadas por personas formadas, no habría en ellas nada de espiritual. Todo podría explicarse por la formación intelectual y por la facilidad de palabra habitual en las clases dirigentes. Lo espiritual está en la conversión radical: los mudos hablan.²⁹

Comblin señala los efectos extraordinarios que produce la lectura de la Biblia entre los pobres, el sentido de descubrimiento de los laicos que se ven como agentes de la Palabra, de esa Palabra que ellos se tomaron pero que los ha tomado a ellos. Allí está la esencia del hecho misionero:

El efecto de esta toma de la palabra es que los cristianos se hacen misioneros. El que ha descubierto la palabra se siente impulsado

a publicarla. En las comunidades surgen vocaciones misioneras. La experiencia de la palabra alcanza su punto culminante cuando su receptor se convierte en transmisor.³³⁰

Esta descripción de lo que está pasando hoy en día entre las masas urbanas de nuestro continente es como un eco latinoamericano de ese fervor que estuvo en los mismos orígenes del movimiento misionero protestante.

A esta altura de la historia de la misión en América Latina, las iglesias protestantes populares tienen ya una presencia masiva y una historia que permite evaluar cuál ha sido su efecto sobre la sociedad latinoamericana, especialmente en relación con las condiciones sociales y políticas del continente. Ya hemos visto algo de la aproximación sociológica en la interpretación ofrecida por la misiología católica. En los capítulos que siguen veremos primero el impacto social de la presencia protestante y luego la visión autocrítica que es posible dentro de un marco teológico y misiológico.

Notas

¹ Donald W. Dayton, *Raíces teológicas del Pentecostalismo* (Buenos Aires: Nueva Creación).

² Howard A. Snyder se ocupa de este tema en el capítulo quinto de *The Community of the King* (Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1977; Hay versión castellana).

³ González (1970:187-188), subrayado nuestro.

⁴ González (1970:187-188).

⁵ González (1970:203).

⁶ Kenneth S. Latourette *Desafío a los protestantes* (Buenos Aires; La Aurora, 1957:78).

⁷ Latourette (1957:78).

⁸ Emil Brunner *El malentendido de la Iglesia* (Guadalajara, México: Ediciones Transformación, 1993:58,59).

⁹ Brunner (1993:60).

¹⁰ Brunner (1993:60).

¹¹ Brunner (1993:66).

¹² Ver los artículos sobre estos personajes en Gerald H. Anderson, Ed. *Biographical Dictionary of Christian Missions* (New York: Macmillan Reference, 1998).

¹³ Buenos Aires: Editorial Aurora, 1970, publicado originalmente en inglés en 1912.

¹⁴ London: World Dominion Press, Tercera edición, julio de 1953.

¹⁵ Harry Boer *Pentecost and Missions* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961).

¹⁶ Boer, op.cit., p.12.

¹⁷ "The Church as God's Agent in Evangelism", en J.D. Douglas, Ed. *Let the Earth Hear His Voice* (Minneapolis: World Wide Publications, 1975:327-360).

La reflexión misiológica

¹⁸ Howard A. Snyder *New Wineskins* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1975).

¹⁹ Howard A. Snyder *The Radical Wesley and Patterns for Church Renewal* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1980).

²⁰ Gonzalo Báez Camargo *Genio y espíritu del metodismo wesleyano* (México: Casa Unida de Publicaciones, 2da. ed., 1981:94)

²¹ Kenneth Strachan *Desafío a la evangelización* (Logos: Buenos Aires, 1970: 28).

²² Orlando Costas *La Iglesia y su misión evangelizadora* (Buenos Aires: La Aurora, 1971:105-106).

²³ Ted Limpic *Catálogo de organizaciones misioneras iberoamericanas* (Miami: Comibam-Unilit, 1997:191).

²⁴ Valdir Steuernagel *Obediencia misionaria e práctica histórica. Em busca de modelos* (Sao Paulo: ABU Editora, 1993:92). Hay versión castellana (Buenos Aires: Nueva Creación, 1996) pero preferimos nuestra propia traducción del portugués original.

²⁵ Steurnagel (1993:93).

²⁶ Resumo aquí el material de las pp. 101-111 de Steuernagel.

²⁷ Ver el capítulo dedicado a CLADE III en este libro.

²⁸ José Comblin *El Espíritu Santo y la liberación* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1987).

²⁹ Comblin (1987:44-45).

³⁰ Comblin (1987:45).

El impacto social de la misión

La misión cristiana es la irrupción del Reino de Dios en medio mismo de la historia. Así la vivió y entendió el propio Jesús, el misionero por excelencia. Por ello en diferentes etapas y dentro de diferentes contextos los procesos sociales que rodeaban la misión la han condicionado, y a su vez la acción misionera ha generado nuevos procesos sociales. Cuando los misioneros de la primera generación llegaron a la ciudad de Tesalónica hubo algunos judíos que fueron a decir a las autoridades: “¡Estos hombres que han trastornado el mundo entero, también han venido aquí...!” Desde entonces, siglo tras siglo, el ritmo de avance del Evangelio de Jesucristo por medio de la misión cristiana parece acelerarse en medio de procesos de transformación social, y a su vez va seguido de una secuela de transformaciones. Fue así desde el principio.

Jesús no entendía su propia misión y su trabajo aparte de la iniciativa divina que está en acción en el mundo. Lo que vemos en las andanzas de Jesús por los caminos polvorientos de Palestina es que Dios está actuando en el mundo de una manera única y visible. La palabra de Dios entra en la historia humana, se hace historia y marca la historia. Mirando con veinte siglos de perspectiva podemos captar el impacto de la presencia de Jesús en el mundo. Es presencia transformadora, sanadora, desafiadora, inquietante, profética, que llama al cambio radical y la entrega. Es presencia registrada por los testigos en acciones concretas de acercamiento a los pobres, de curación a los enfermos, de enseñanza a los ignorantes, de bondad hacia los niños, de apertura hacia los marginados, de perdón a los arrepentidos, de crítica a los poderosos y los corruptos. Y en la culminación de todo ello, de entrega por nuestra salvación. Todo ello en el poder del Espíritu.

Imperio y misión: Ambigüedades de la acción misionera

En nuestra época, al reflexionar partiendo de la historicidad y el impacto de la presencia de Jesús en el mundo, resulta imprescindible aunque difícil hacerse la pregunta: ¿Es posible decir de la misión cristiana en la historia lo mismo que se dice de

Jesús? También los misioneros de Jesús son historia, son seres humanos cuya acción transcurre en el espacio y en el tiempo, en medio de otros seres humanos. Muchos han hecho historia de manera que hay pueblos y naciones que pueden hablar de su propia historia como un “antes” y un “después” de la llegada del evangelio. Lo trágico de algunas situaciones misioneras es cuando no se puede decir que el “después” ha sido mejor que el “antes”, cuando con honestidad se puede tener dudas acerca del bien duradero y profundo que haya traído la presencia misionera.

Aquí se nos plantea la aguda cuestión de la relación entre imperio y misión. En el mundo del Nuevo Testamento la misión cristiana parte del mundo judío en una provincia periférica del imperio y avanza hacia las grandes ciudades grecorromanas para llegar hasta Roma, entonces la capital del mundo. Humanamente hablando, el poder que mueve a la misión es básicamente el poder espiritual de la vida y las convicciones de los misioneros que aprovechan todos los caminos y oportunidades que la *Pax Romana* les presenta para llevar el mensaje de Jesucristo. El imperio ofrece el escenario pero el gran actor del drama es el Espíritu Santo que mueve a mujeres y hombres que no disponen de prestigio, poder económico o fuerza militar. Sin embargo, como el propio libro de Hechos registra, la presencia misionera y el poder transformador del Evangelio tienen su impacto en la sociedad.

La aplicación del análisis social a la comprensión de los relatos del Nuevo Testamento, así como de la correspondencia apostólica, nos permite entender mejor este impacto sobre las estructuras sociales de las ciudades imperiales.¹ Así es en el punto de entrada del evangelio en Europa, la ciudad de Filipos, donde la acción misionera de Pablo tiene como resultado que una comerciante rica ponga su fortuna al servicio de la misión cristiana, que una esclava quede liberada de la explotación de sus amos y que un curtidor humanice un poco las condiciones de vida en la cárcel.² Igualmente más adelante en Efeso, donde la predicación contra la idolatría encuentra aceptación en un sector importante de la población, al punto de que el gremio de fabricantes de imágenes arma un disturbio de proporciones para deshacerse de la molesta y efectiva presencia de los misioneros.³

Iglesia constantiniana y misión

Sin embargo, tres siglos más tarde, cuando el emperador Constantino abraza la fe cristiana, ha culminado un proceso de expansión y penetración misionera del imperio, y la misión empieza

a realizarse dentro de un nuevo paradigma en el cual progresivamente va dándose la unión entre iglesia y poder imperial. A partir de entonces y de manera creciente la misión cristiana estará asociada de alguna u otra manera a la cultura que se va generando en Europa y a la presencia y acción militar de los reinos, principados y señoríos que van surgiendo. El imperio romano decae, pero la Iglesia se convierte en la guardiana de la cultura romana y cuando evangeliza a los bárbaros, la cultura de éstos se va fusionando con la latina. Europa es el resultado de esa fusión.⁴ Un nuevo problema desconocido para San Pablo se le presenta al movimiento misionero monástico que surge, en parte, como protesta contra la paganización de la Iglesia. Los monjes cruzan nuevas fronteras evangelizando pero también civilizando.

Dentro del paradigma del mundo feudal, en el cual las Cruzadas contra el Islam juegan un papel importante, la misión cristiana empieza a asociarse con la acción militar. Esta unión alcanza su máxima expresión en la empresa misionera ibérica, que había sido precedida por la guerra de reconquista de la península, contra los árabes.⁵ Esta culminó en 1492, el mismo año en que Colón llegó a las Américas. A esta altura los evangelizadores europeos se veían también como “civilizadores”, y de hecho los misioneros llegaron a pensar que la tarea de civilizar era necesaria antes de poder evangelizar. Un historiador franciscano de las misiones católicas introduce una de sus obras con esta advertencia:

El objeto de la presente obra es analizar el proceso de civilización del indio por parte de los evangelizadores americanos. Por civilización del indio americano entendemos... su inserción en un sistema de vida lo más similar posible al de los pueblos a los que pertenecían quienes intervinieron en ese proceso y que denominaremos civilizadores.⁶

De aquí derivan los dilemas que para muchos se plantean cuando se juzga la misión católica que acompañó la conquista ibérica de las Américas. Con los conquistadores vinieron también los misioneros que anunciaban el mensaje de Cristo y establecieron la Iglesia Católica. ¿Mejóro esto la suerte de los indios que aquí vivían? Muchos aceptaron la fe, y ésta arraigó llegando incluso a fundirse con las religiones nativas ya existentes. Pero los indios tuvieron que aceptar también la posición de víctimas de un orden económico feudal para el cual funcionaban como siervos.⁷ La historia de América ha quedado marcada por las contradicciones y abusos de ese orden que se impuso pese a los esfuerzos de algunos misioneros por combatir la injusticia o suavizarla.

Las misiones protestantes

Las misiones protestantes empiezan a florecer en el siglo XVIII y alcanzan una fuerza formidable en el XIX y el XX. Para entonces el paradigma medieval feudal ha sido sustituido por el paradigma de la modernidad. Este se caracteriza por el individualismo, la fe en la razón, la importancia del texto escrito, el énfasis en la educación popular, la racionalización de la vida social, el sistema capitalista de producción y mercado, y el ideal democrático. Dentro de este paradigma moderno las misiones protestantes van a caracterizarse por ciertas notas propias de la modernidad a la cual de hecho la Reforma Protestante había contribuido tanto en Europa como en Norteamérica. El historiador Stephen Neill⁸ nos recuerda que a partir de sus orígenes entre los moravos de Europa Central, las misiones protestantes siguieron un modelo caracterizado por cinco principios distintivos:

- 1) *La iglesia y la escuela van unidas.* Los cristianos deben estar en condiciones de leer la Palabra de Dios, y por lo tanto hay que enviar a los niños a la escuela.
- 2) *Si los cristianos van a poder leer la Palabra de Dios, la Biblia debe estar disponible para ellos, en su propia lengua.*
- 3) *La predicación del Evangelio se debe basar en un conocimiento preciso de la mentalidad del pueblo.*
- 4) *La meta de la misión debe ser la conversión personal y definida.*
- 5) *En cuanto sea posible debe haber una iglesia autóctona con sus propios pastores nacionales.*

Estos principios explican el tipo de protestantismo que ha surgido en Asia, Africa, Oceanía, y América Latina como resultado del trabajo misionero protestante de los dos últimos siglos. En Asia y Africa la llegada de los misioneros protestantes en el siglo diecinueve coincidió con la llegada del imperio británico, y los otros imperios europeos. Muchos asiáticos y africanos que reflexionan hoy sobre el pasado son críticos de esta alianza entre imperio y misión. Sin embargo es importante destacar que la misión dentro del paradigma de la modernidad tuvo más posibilidades que la misión medieval de ser una fuerza de transformación, a fin de que los pueblos colonizados alcanzasen su propia liberación y luchasen en favor de un orden social más justo. Fue en las escuelas misioneras donde los nativos aprendieron a leer la Biblia en su propia lengua, dignificando su cultura; donde se formaron los líderes nativos de iglesias autóctonas en las cuales se practicaba formas de

relación horizontal conducivas a la democracia. En esas escuelas misioneras se formaron también los líderes políticos que iban a conducir a sus pueblos a la libertad del yugo imperial europeo.

Hay base para aventurar la opinión de que estas notas distintivas de las misiones protestantes tuvieron un efecto social más cercano a los valores del Reino de Dios que las de la misión realizada dentro del paradigma feudal. Esta opinión hoy en día tiene que someterse a la crítica de una lectura anti-imperialista de la historia. Sin embargo, hay abundancia de hechos históricos que demuestran la voluntad de servicio de los misioneros cristianos, su devoción a los pobres y necesitados, y la creatividad de los proyectos surgidos de esa vocación. Desde perspectiva protestante James S. Dennis compiló una obra gigantesca en tres tomos con el título “Las misiones y el progreso social”.⁹ Un equivalente católico respecto a América Latina es el libro del historiador argentino Vicente D. Sierra *El sentido misional de la conquista de América*.¹⁰ Es importante señalar, sin embargo, que estos dos estudios parten de la presuposición de que el avance imperial y el colonialismo, europeo y norteamericano en un caso o español en el otro, eran empresas moralmente legítimas como marco de la acción misionera. Esta presuposición resulta inadmisibles sin calificaciones para el misionólogo hoy en día.

Misión cristiana y transformación social en América Latina

La historia de las misiones evangélicas en América Latina ofrece numerosos ejemplos de la relación entre anuncio del Evangelio, formas de servicio a los pobres y casos de transformación social. Varios volúmenes podrían llenarse con los simples relatos de las numerosas y variadas experiencias de las cuales los propios misioneros, o los creyentes de generaciones posteriores han dejado testimonio escrito. Más recientemente hay historiadores, sociólogos y antropólogos que, superando la estrechez de la ideología marxista o del catolicismo hostil, se han dedicado al registro e interpretación de los hechos. Nuestro método va a ser agrupar los numerosos casos según categorías o modelos generales e ilustrar cada modelo con ejemplos representativos.

Un buen número de ejemplos del impacto social de la acción misionera pueden agruparse dentro de tres categorías que corresponden a la intención de los misioneros, resultante de sus concepciones misionológicas, o a la consecuencia inesperada de su acción misionera que generó acciones y procesos de significación social. Las categorías a que hacemos referencia son la presencia misionera en el

mundo de la marginación, la interferencia misionera en el ámbito secular, y la creación de una comunidad alternativa.

Presencia en el mundo de la marginación

El movimiento de Lausana llevó a tomar conciencia de la importancia de la presencia misionera en medio de aquéllos a quienes se lleva el evangelio. Esa presencia costosa, paciente, sacrificada, solidaria, es el requisito de una misión modelada por Jesús. La visión fue redescubierta por John Stott al llamar la atención de los estudiosos al texto de “La Gran Comisión” en el Evangelio de Juan: “Como el Padre me envió a mí, así yo los envío a ustedes”.¹¹ En las palabras de Jesús tenemos no solamente el imperativo misionero de ir sino también el modelo desafiante de cómo ir: siendo una presencia como fue la de Jesús en medio de los seres humanos. Sólo una presencia respetuosa y dispuesta al sacrificio ayuda al misionero, por ejemplo, a aprender la lengua de un pueblo para poder comunicarle el mensaje del evangelio, traducir la Biblia a su lengua, formar y discipular a una primera generación de líderes locales para las iglesias que vayan surgiendo.

No sólo la lectura de la Biblia sino también las relecturas de la historia han motivado la presencia misionera entre los pobres en nuestro tiempo. Viv Grigg, un misionero neozelandés que se inculturó en Tatalon, uno de los barrios más pobres de Manila en las Filipinas, descubrió en sus lecturas a Toyohiko Kagawa. Este cristiano japonés que se había hundido entre los pobres en Shinkawa, el barrio rojo de Tokio, en 1909, a fin de hacerles llegar el amor de Cristo, terminó siendo conocido como líder sindical, poeta y novelista cristiano de nota. Remontándose aun más atrás en el tiempo, Grigg llegó a descubrir también a Francisco de Asís, el misionero que había decidido casarse con la hermana Pobreza.¹²

En relación con este punto, no se debe olvidar que hubo misioneros católicos en el siglo XVI que se inculturaron entre las poblaciones indígenas de lo que hoy es América Latina, se sumergieron entre ellas, estudiaron su lengua y sus creencias, y escribieron extensamente sobre ellas. Del encuentro entre el mensaje cristiano y la población indígena surgieron formas de cristianismo sincrético que están profundamente arraigadas en la conciencia de estas poblaciones. Sin embargo, las formas económicas y sociales que adoptó la sociedad colonial española pusieron a los indios en estado de servidumbre. Por otra parte la escasez de clero y el conflicto de la Iglesia con los movimientos emancipatorios determinaron en muchos casos un progresivo debilitamiento de la

presencia misionera católica.

Para el siglo XIX sectores importantes de población indígena se hallaban en condiciones lamentables de marginación y explotación. A ellos se dirigió el esfuerzo misionero evangélico. En algunos casos porque el propio abandono por parte del gobierno y de la Iglesia Católica, daban más libertad al misionero evangélico. En otros porque las misiones tenían una vocación específica de trabajo en esas áreas marginales.¹³ En varios países latinoamericanos las misiones evangélicas tuvieron avances significativos entre los sectores marginales, como las poblaciones indígenas o minorías étnicas tanto en el mundo rural como en el urbano. Frecuentemente el monopolio religioso ejercido por la Iglesia Católica predominante cerraba otros caminos.

Esta presencia entre los marginados tuvo en muchos casos la intención inicial de atender a las condiciones de pobreza y olvido en que se encontraban estos sectores. Fue de entrada una misión cristiana de contenido social. En otros casos, aunque la intención inicial era fundamentalmente evangelizadora, pronto adquirió una dimensión social debido a la presión de las necesidades, que evocó y despertó una sensibilidad cristiana latente.

Un caso ilustrativo de lo que sucedió en muchos otros países, fue el del sur del Perú. Allí durante el siglo XIX las poblaciones indígenas de habla quechua y aymara estaban entre los sectores más marginalizados y explotados. Muchos historiadores coinciden en que una importante transformación mental se dio en el país en las dos primeras décadas de este siglo cuando los intelectuales y luego los políticos tomaron conciencia de la condición del indígena. Sin embargo, aun antes de que surgiera el indigenismo, en la zona del Cuzco misioneros evangélicos se habían establecido a vivir entre los quechuas. El historiador del indigenismo Luis E. Valcárcel reconoce la presencia de misioneros evangélicos en 1896 y 1897, que crearon una granja experimental en la hacienda Urco, desde la cual desarrollaron nuevos cultivos, técnicas agrícolas, procesamiento de productos, y ofrecieron los servicios de una clínica. Los adventistas crecieron entre las poblaciones de habla aymara y ofrecieron especialmente salud y educación. Ante la crítica del marxista José Carlos Mariátegui de que se trataba de “avanzadas del imperialismo”, Valcárcel responde:

Quiero insistir sin el menor ánimo polémico, que frente a la lúgubre situación del indio cusqueño, la tierna mano del religioso adventista era la gota de agua que refrescaba los sedientos labios del mísero.¹⁴

En el avance del adventismo en todo el sur del Perú jugaron un papel destacado el misionero estadounidense Federico Stahl (1874-1950), y su esposa Ana, quienes pagando su propio pasaje habían llegado a Bolivia en 1909 y luego fueron a vivir cerca de Platería, en Puno, en 1911, donde se quedaron hasta 1921. Después por razones de salud pasaron a trabajar en los ríos de la selva amazónica en una lancha a vapor llamada *Auxiliadora*, que era un sanatorio flotante. Los Stahl habían recibido capacitación como enfermeros en el Sanatorio Adventista de Battle Creek y Ana era también maestra. Un libro publicado por Stahl en 1920, refleja una clara sensibilidad social y espiritual y un conocimiento de primera mano de las pésimas condiciones de vida en la región.¹⁵ José Antonio Encinas, educador puneño que no era evangélico, y llegó a ser Ministro de Educación, narraba en 1932:

Stahl recorre el distrito de Chucuito palmo a palmo. No hay cabaña ni choza donde no haya llevado la generosidad de su espíritu. Es el tipo del misionero moderno, cuya conducta hace contraste con la furia diabólica de los frailes españoles, quienes durante la conquista torturaron el espíritu del indio, destruyendo sus ídolos, mofándose de sus dioses, profanando la tumba de sus abuelos.¹⁶

Encinas prosigue con su comparación de la metodología misionera y atribuye la abulia y la angustia del indio al uso tradicional del temor al infierno como instrumento de control religioso. En contraste con ello observa:

Stahl antes de poner la Biblia en las manos de un analfabeto le inculcó un sentimiento de personalidad, de confianza en sí mismo, de cariño hacia la vida, lo buscó como camarada más que como prosélito. Cuidó en primer término de su salud. Nadie hasta entonces había recorrido las miserables chozas del indio llevándole un poco de alivio para sus dolencias.¹⁷

El crecimiento de la obra educativa adventista fue también notable, desde la escuela inicial en Platería en 1913. Para 1916 Platería tenía 187 alumnos y había 7 escuelas más con un total de 200 alumnos. En 1918 había 26 escuelas con 1,500 alumnos, y para 1924 se había llegado a 80 escuelas con un total de 4,150 estudiantes. Estas escuelas se erigían a solicitud de las comunidades aymaras, y ante la creciente demanda la misión desarrolló un plan para evitar el paternalismo y conseguir un compromiso autóctono auto-suficiente. Cuando una comunidad pedía una escuela se les desafiaba a proveer un edificio y garantizar un mínimo de 80 estudiantes, de

manera que se pudiese cubrir el salario de un profesor y otros gastos básicos.¹⁸ Fue todo esto lo que llevó a Valcárcel a afirmar que la presencia de los misioneros evangélicos y adventistas durante varias décadas, habían tenido un papel decisivo para que surgiera un nuevo espíritu rebelde, contestatario y creador de alternativas: una verdadera “tempestad en los Andes”.¹⁹

Interferencia en el ámbito secular

En las páginas del libro de Hechos más de una vez el apóstol Pablo aparece dialogando con las autoridades romanas o sus delegados acerca de cuestiones vinculadas a la intención misionera y la legalidad de sus actos, y a las consecuencias sociales de dichos actos. Pablo aparece como un ciudadano consciente de sus derechos y obligaciones, y capaz de defender el ejercicio de los mismos.²⁰ Es evidente que también el autor del relato de Hechos está muy bien familiarizado con la legislación y las estructuras sociales del Imperio. Esta tensión entre la intención estrictamente evangelizadora del misionero y los efectos de perturbación del ámbito secular que resultan de su acción va a ser una nota distintiva de la acción misionera siglo tras siglo. En muchos casos el misionero se ve obligado por las circunstancias y opta por emprender sistemáticamente acciones conducentes a cambiar el orden secular.

El historiador Norman Goodall, quien acuñó la frase del subtítulo, ofrece varios ejemplos de esta interferencia en la historia reciente. Las misiones cristianas desde el siglo pasado en Oceanía contribuyeron a una re-estructuración de la vida comunitaria. Cuando se convirtieron al cristianismo los reyes nativos de algunas islas del Pacífico pidieron a sus evangelizadores ayuda en la organización de su nación sobre principios cristianos. Los misioneros metodistas y los de la Sociedad Misionera Londinense contribuyeron a la creación de códigos y leyes derivados de principios cristianos. Quienes sólo pensaban evangelizar nativos se vieron así embarcados en la tarea legislativa que hasta hoy se conserva en la constitución de estas islas como naciones independientes.²¹

En la zona cercana al Lago Titicaca en Bolivia está ubicada la Hacienda Huatajata, un lugar en el cual los misioneros bautistas canadienses realizaron un experimento de Reforma agraria en 1941, once años antes que un régimen revolucionario tomase esa medida radical.²² En 1911 un italiano convertido al Evangelio en el “Salón Peniel” de Los Angeles, California, había viajado a Bolivia con el propósito de invertir \$ 30,000 en alguna obra de

“educación y cristianización de los indios.” En su testamento dejó a un grupo de evangélicos su legado, encargándoles el proyecto. La “Sociedad Peniel” que se formó en 1912, compró la Hacienda Huatajata, en la cual vivían 250 colonos. Se trataba de un proyecto de evangelización, educación y desarrollo agrícola de la población campesina aymara. Los bautistas asumieron el proyecto en 1920, y descubrieron con sorpresa que los campesinos que vivían en Huatajata eran considerados parte de la propiedad y que quienes asumieron la dirección de la hacienda habían pasado a ser dueños de esos campesinos.

Esta forma de servidumbre feudal era moneda corriente en esa etapa de la historia de Bolivia y otros países andinos. Hacia 1929, la Conferencia anual de los misioneros bautistas reconoció que los trabajos de servicio movidos por la compasión no eran suficientes ni atraían a los campesinos al Evangelio. Se planteó la necesidad de profundos cambios sociales de tipo estructural en la hacienda y se llegó a la conclusión de que era necesaria “la terminación del sistema de peonaje... que va en detrimento del trabajo religioso en la región.”

A esa altura, sin embargo, no había ni legislación ni garantías para que los campesinos llegasen a ser dueños de las tierras que la misión quería parcelar y distribuir. Los misioneros siguieron adelante y en 1941 ensayaron la entrega de tierras con sus títulos a las familias campesinas que allí vivían. El misionero Norman Dabbs, que escribió una crónica del acto, señaló que al entregar los títulos los misioneros sintieron que un fuerte peso se les sacaba de encima. Cuando en 1952 el Movimiento Nacionalista Revolucionario llegó al poder, una de las medidas radicales que tomaron fue la Reforma Agraria, medida que había de cambiar la estructura social del país. Huatajata se había convertido en un movimiento precursor, de manera que la praxis evangélica del amor y la justicia había conseguido interferir en lo secular y transformarlo.

Un camino semejante tuvo la labor misionera evangélica en México, que recientemente ha sido objeto de estudios históricos cuidadosos. Jean Pierre Bastian ha estudiado el papel jugado por la disidencia religiosa en el período 1872-1911, como uno de los elementos de fermento que condujo a la revolución mexicana.²³ Investigando la historia de las ideas y las mentalidades en esos años tumultuosos de modernización de la nación, Bastian saca a luz los detalles de la participación evangélica en la vida intelectual y política del país, y resume:

A esos pastores, maestros de escuela, periodistas y abogados protestantes los hemos encontrado en sus sociedades de ideas, en los clubes liberales de 1901, en el movimiento anti-reeleccionista de 1910 y, en fin, en la lucha armada y en la actividad políticorrevolucionaria del verano de 1911.²⁴

El historiador mexicano Rubén Ruiz Guerra ha tomado para su estudio un período algo más amplio 1873-1930.²⁵ Concentrando su atención en el metodismo, ha estudiado cuidadosamente las ideas de los metodistas, su prédica, su labor educativa y su relación dialéctica con las fuerzas políticas del país. Aunque los misioneros metodistas norteamericanos eran personas con estudios universitarios que provenían de iglesias afirmadas en la clase media de Estados Unidos, en México encontraron gran necesidad y receptividad entre los pobres, a los cuales dirigieron una atención creciente. Empezando con obras de carácter asistencial fueron poco a poco tomando conciencia del desafío estructural ante el cual se encontraban. Dice Ruiz Guerra:

El contacto con la realidad de una indigencia que no se podía ocultar hizo variar no obstante la actitud del metodista ante ella. En un principio considerar que los pobres eran pobres simplemente porque la intemperancia y la ignorancia los orillaban a ello era muy común. En consecuencia solucionar el problema de la pobreza consistía en ofrecer a quienes la sufrían los medios para superarse: la educación y una moral elevada.²⁶

La propia experiencia misionera y el contacto con las fuentes teológicas cambiantes entre los metodistas de Estados Unidos llevaron a la convicción de que nuevos caminos eran necesarios. En 1916 se llegó a conocer en México el “Credo Social” aprobado por la Conferencia General Metodista de 1908, en el cual aparecía una agenda política: igualdad de derechos a todos los seres humanos, abolición del trabajo infantil, regulación del trabajo femenino. Desde mucho antes, sin embargo, los misioneros habían buscado alianzas con los políticos liberales, y pese a ciertas reticencias posteriores dicha alianza persistió:

...esa identificación liberalismo-protestantismo era prácticamente indisoluble. Los grupos sociales de donde provenían los líderes metodistas así lo determinaban. Recordemos, por ejemplo, que para abrir nuevos campos de trabajo, se buscaba siempre a los liberales de la localidad para que apoyaran al predicador itinerante.²⁷

Realmente, al igual que en otros países latinoamericanos, las virtudes del carácter cristiano que producía y fomentaba la misión

evangélica coincidía con los ideales de los políticos interesados en guiar a su país por el camino de la modernización. Fue esto lo que facilitó el tipo de alianzas coyunturales en las cuales participaron los evangélicos cuando decidieron pasar de la mera ayuda a los pobres hacia la transformación de la sociedad.²⁸ Aquí tenemos otro ejemplo de cómo la misión cristiana pasó de una presencia entre los pobres a una interferencia en lo secular. En un tono de objetividad sociológica, Bastian afirma:

Sin duda las sociedades protestantes fueron el vehículo de esa minoría letrada que salía de sectores rurales en transición y aspiraba a representar al pueblo en un proyecto que debía extender a toda la sociedad las pautas y principios elaborados a lo largo del porfiriato en el seno de esas mismas sociedades protestantes, así como en otras sociedades de ideas.²⁹

Creación de sociedades alternativas

La tercera forma que adquiere la dimensión social de la acción misionera es la creación de una sociedad alternativa. En efecto, desde la época del Nuevo Testamento la iglesia aparece como una comunidad nueva que surge en contraste con la sociedad ambiente. La compañía de discípulos a los cuales Jesús se refiere como “manada pequeña” se entiende a sí misma como un movimiento de renovación y fidelidad destinado a ser “sal y luz” del mundo en el que viven. Las epístolas paulinas nos ofrecen definiciones teológicas como “pueblo de Dios”, “nuevo Israel”, “casa de Dios” que describen la novedad de esta comunidad que va surgiendo, proveniente del mundo judío pero que empieza a tomar arraigo también en la cultura grecorromana de las grandes ciudades del mundo mediterráneo. Las propias epístolas y el libro de Hechos ofrecen además material que refleja las prácticas alternativas de esta comunidad, respecto al uso del dinero, el poder, el sexo, actitud ante las autoridades y formas diversas de solidaridad social.

Con cierta frecuencia los dirigentes de las iglesias predominantes en un país usan despectivamente la categoría de “secta” para referirse a las minorías disidentes. Así lo hacen los católicos en América Latina y España, los ortodoxos en Rusia o Grecia, y los luteranos en Suecia. La sociología utiliza el término “secta” para describir la existencia de una comunidad religiosa minoritaria como ámbito social alternativo, y reconoce el dinamismo social de la conducta que llama “sectaria”. Resulta interesante observar que lo que historiadores y sociólogos dicen acerca de este aspecto de la

vida de la iglesia primitiva se asemeja a lo que dicen hoy los sociólogos acerca de las minorías evangélicas y su dinamismo social en América Latina. Los observadores de la vida de estas comunidades desde una perspectiva sociológica y misiológica coinciden en que hay factores de transformación social determinados por la forma alternativa de vida que crea un nuevo sentido de identidad y ayuda en el cambio ético.

En este sentido ya hemos visto que existen formas de misión que han dado lugar a comunidades de gran vitalidad espiritual que muchas veces no va acompañada de una agenda social. Así por ejemplo iglesias de tipo pentecostal se han multiplicado de manera notable entre las masas urbanas de Brasil, Chile y varios otros países latinoamericanos. Aunque estos grupos no tienen un credo o una agenda social han tenido un efecto de transformación social innegable sobre las poblaciones marginales en medio de las cuales han crecido. Uno de los estudiosos que primero dedicó atención al asunto fue el brasileño Emilio Willems que en la década de los sesenta estudió el impacto de las iglesias pentecostales en Brasil y Chile. Sus observaciones han sido después comprobadas y estudiadas con mayor detalle por otros estudiosos.

Según Willems, las iglesias pentecostales populares son parte de un proceso histórico que incluye la inmigración extranjera y la secularización, y que afecta las estructuras sociales y los valores de las sociedades brasileña y chilena. Esta forma popular de protestantismo se convierte en un factor que a su vez contribuye al cambio social, pues la orientación de valores – que puede describirse como “ética protestante” – les permite a los convertidos funcionar mejor en la nueva situación creada por la industrialización, urbanización, migración interna y apertura de nuevas fronteras.³⁰

Willems prestó especial atención al análisis institucional de congregaciones pentecostales, y destacó la naturaleza participativa de su liturgia y su vida congregacional, que no dependen del nivel de educación de las personas. Hace especial mención de la importancia de la “tomada del Espíritu” (o unción del Espíritu) que “pone el sello de la aprobación divina sobre el individuo, que ya puede ser elegido entonces para desempeñar cualquier oficio dentro de la congregación.”³¹ Esta unción se convirtió en una forma de legitimación en las congregaciones pentecostales y tuvo un efecto integrador para las personas desplazadas del campo a la ciudad. Así miles de personas de los estratos sociales más pobres pudieron formar parte de un grupo organizado donde disfrutaban de la experiencia de ingresar en una comunidad, aportar su participación

y recibir afirmación, consuelo y un sentido de pertenencia.

La experiencia de la unción tuvo también un efecto igualitario porque para participar activamente en la comunidad ya no eran necesarios los símbolos del dinero o la educación, formas predominantes de legitimación en la sociedad circundante. La participación en la vida litúrgica de la comunidad incluía el don de profecía, y gente analfabeta y sencilla podía dar un mensaje que era escuchado y aceptado por la comunidad entera. Esto contrastaba con la experiencia católica donde la enseñanza estaba enteramente en manos del clero ordenado, o incluso con las comunidades protestantes históricas, donde los laicos con liderazgo se seleccionan sobre la base de factores como la educación y la facilidad de expresión oral. En algunos casos, lo que empezó a nivel de participación litúrgica llegaba también al nivel de la toma de decisiones en comunidad. Willems concluye que

el principio de la ilimitada movilidad social, encarnado en las sectas pentecostales, está evidentemente en desacuerdo con las limitadas oportunidades de movilidad ascendente que se encuentran en la sociedad general.³²

Esto en sí mismo, fue excelente terreno de capacitación para participar en la sociedad secular, donde se estaba dando el proceso de democratización.

Al igual que en el caso de otras iglesias evangélicas, el pentecostalismo le presentaba al nuevo convertido prohibiciones específicas en cuanto al uso del alcohol y el tabaco. Pero lo que tuvo una importancia especial en la experiencia pentecostal fue que las prohibiciones iban acompañadas de un fuerte énfasis en un momento emocional de conversión, una unción del poder de Dios, que en algunos casos fue el punto de ruptura con los viejos hábitos. Así el estilo de vida ascético incorporado a la conversión iba también acompañado de una forma celebrante de adoración y vida comunitaria, que dotaba de gran resistencia a los que habían pasado por dicha experiencia. Este nuevo estilo de vida contribuyó a mejorar la situación del creyente en cuanto a alimentación y vivienda. Así se generaban ahorros que, al utilizarse para pequeñas empresas, permitían el ascenso dentro de la sociedad: “La importancia económica del ascetismo pentecostal radica en que libera parte del ingreso personal para adquirir cosas que simbolizan un nivel de vida más alto”.³³

La recuperación de un sentido de dignidad personal, la pertenencia a una comunidad donde florecen los talentos y dones

espirituales y humanos, la transformación personal con sus consecuencias éticas que reorganizan la vida de hogar y familia, el ascetismo gozoso que permite el ahorro y la capitalización, todo ello ayuda a salir de la miseria opresiva, rompiendo con el fatalismo del ambiente. Es la base de un proceso de transformación social generado por la nueva fe en Cristo.

Algo semejante han comprobado en el mundo rural los estudiosos de los efectos de la obra misionera en algunas comunidades indígenas, que por su tamaño y su ubicación vienen a ser como pequeños laboratorios en los cuales es posible ver el efecto transformador de la fe en Jesucristo. Un caso notable que ha sido estudiado detenidamente por una antropóloga no evangélica es el de la población campesina quichua de la provincia de Chimborazo en la región de Colta en el Ecuador.³⁴ Aquí la Unión Misionera Evangélica tomó en 1953 un campo misionero que otros evangélicos habían abandonado. En 1956 empezaron clases nocturnas de alfabetización básica para mujeres, y en 1957 se abrió una escuela en la cual la enseñanza se daba en quichua y castellano. Fundaron un hospital en 1958 y por primera vez los campesinos recibieron atención médica de personas que hablaban su idioma nativo. Luego en 1961 se empezaron transmisiones evangélicas de radio en quichua y castellano.

La presencia estable de los misioneros en tierra Quichua por más de 25 años, hablando el idioma del pueblo, dio su fruto. La autora mencionada comenta: “Debido a que los indígenas de la sierra desconfían fácilmente de los extraños, esta estabilidad de personal representó una gran ventaja para el éxito de esta misión”.³⁵ En 1966 había sólo 330 miembros bautizados en las iglesias fundadas por esta misión, pero hacia 1982 se habían bautizado más de 8,000 personas, lo cual significa una comunidad de 24,000 personas afectadas por el Evangelio. Era ya un número significativo como para intentar una investigación antropológica sobre el efecto de esta conversión religiosa.

El estudio detenido de estas iglesias lleva a Blanca Muratorio a conclusiones dignas de consideración. Ha habido un cambio ético, en el nivel de la conducta: “Los preceptos morales enfatizan la disciplina, la abstención del tabaco, del alcohol, de las relaciones sexuales fuera del matrimonio, y de todos los ‘excesos’ que se consideran pecaminosos”.³⁶ Ha habido una “redefinición étnica” y la recuperación de un sentido de dignidad, que se ve por ejemplo a partir del aprecio por tener la Biblia en su propio idioma. Esto demuestra a los demás que los quichuas saben leer, y ya no son sólo

los blancos o hispanohablantes quienes tienen el monopolio de la información o la educación:

A través de su lectura, de la representación de los dramas bíblicos, y de las películas religiosas, los Quichuas están empezando a entender otras culturas y a verse a sí mismo como incorporados a una humanidad común en términos de igualdad.³⁷

En resumen, según esta autora

De lo dicho anteriormente puede concluirse que entre los campesinos evangélicos, una nueva presentación de sí mismos, el orgullo de su propio idioma, un sentido de pertenecer a una humanidad común, y un deseo por educarse forman parte integral de una nueva identidad étnica como el resultado directo de su reciente conversión al protestantismo.³⁸

No todo es positivo en el estudio, porque Muratorio es crítica de la postura política conservadora o el individualismo de estos nuevos conversos, sin embargo ello no le impide reconocer el efecto transformador de esta forma de misión integral.

En las formas de evangelización y misión que han dado lugar a los movimientos considerados se aprecia la capacidad de sembrar una semilla espiritual que florece en el surgimiento de comunidades autóctonas en el sentido de que están arraigadas en una realidad local y convocan el potencial de liderazgo y realización de las personas pobres y marginadas. No hay ese paternalismo que a veces ha caracterizado la ayuda social de las iglesias más tradicionales que ven a los pobres como personas desvalidas que sólo pueden vivir por la compasión de los más ricos o poderosos. Ese paternalismo genera dependencia y hasta resentimiento social. Hay denominaciones evangélicas que después de un siglo de existencia siguen subvencionando instituciones y sosteniendo burocracias paternalistas. No consiguen convocar el innegable potencial que hay en todo ser humano tocado por el evangelio, a veces porque han perdido la fe en el poder transformador del evangelio. En cambio la transformación espiritual al nivel de las iglesias populares ha generado un verdadero movimiento de elevación social que ayuda a las personas en el camino de vivir más plenamente sus vidas humanas, conforme al propósito del Creador.

Una ojeada a la historia de la relación entre misión cristiana y transformación social es un ejercicio que lleva a la admiración y la gratitud por las hermosas páginas que se encuentran. Es también un ejercicio en el cual debemos moderar nuestro optimismo con el realismo que viene de una visión bíblica. Renunciando a cualquier

intención triunfalista o apologética de mostrar la superioridad moral de los evangélicos, es importante, sin embargo, reconocer el valor de los hechos mismos que se han considerado como respuesta a las necesidades humanas y camino de solidaridad social y de emergencia de los pobres como actores sociales. Algunos de los casos aquí mencionados no tuvieron ni un final feliz ni un éxito político. Sin embargo, fueron expresión de un deseo auténtico de no quedarse con los brazos cruzados sino de ver detrás de las necesidades un llamado de Cristo a la obediencia.

Algunos de estos casos evidencian la *promesa* de la experiencia misionera protestante. Sin embargo, el examen crítico del resultado de algunas de estas experiencias a largo plazo muestra la *precariedad* del joven protestantismo latinoamericano, aun del que hemos descrito como "popular". Esta dialéctica entre promesa y precariedad constituye una importante lección misiológica de cara al futuro. Nuestro marco interpretativo no es el determinismo económico ni el socialismo utópico. Tiene que ser un marco teológico y comprender los hechos misioneros a la luz del Reino de Dios, del modelo de Jesucristo, de la realidad de que como decía Pablo los misioneros son portadores de "un tesoro en vasos de barro", y de la esperanza cristiana. De ese marco saldrán los criterios para apreciar el pasado, criticar proféticamente el presente y buscar la eficacia en el servicio al Señor. Es la temática que nos ocupa en el siguiente capítulo.

Notas

¹ Así, por ejemplo, Wayne A. Meeks *El mundo moral de los primeros cristianos* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992); y John E. Stambaugh y David L. Balch *El Nuevo Testamento en su entorno social* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1993).

² Hechos 16:1-40 y mis notas en "Las ciudades en la práctica misionera del Apóstol Pablo: el caso de Filipos" *Misión* (No. 31, 1990:6-13).

³ Hechos 19:23-41.

⁴ Una descripción e interpretación de este proceso se puede ver en González (1970), especialmente capítulos 1 al 5.

⁵ Gustavo Gutiérrez ofrece un cuidadoso estudio de este proceso y de la forma en que la reflexión teológica va formulando explicaciones y justificaciones, en los capítulos IV y V de *En busca de los pobres de Jesucristo* (Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, 1992).

⁶ Pedro Borges *Misión y civilización en América* Madrid: Alhambra, (1986:1).

⁷ Sobre las opciones misioneras de ese momento y sus consecuencias ver la "Introducción general" a Manuel M. Marzal *El rostro indio de Dios* (Lima: Pontificia Universidad Católica, 1991).

⁸ *A History of Christian Missions* (Middlesex: Penguin Books, 1964:229-231).

El impacto social de la misión

⁹ James S. Dennis *Christian Missions and Social Progress: A Sociological Study of Foreign Missions* (Edinburgh and London: Oliphant, tres tomos 1897, 1899 y 1906).

¹⁰ Buenos Aires: Ediciones Dictio, 4ta. ed., 1980.

¹¹ Juan 20:21 DHH.

¹² Viv Grigg *Siervos entre los pobres* (Buenos Aires: Nueva Creación, 1994).

¹³ Tal fue el caso de la Regions Beyond Missionary Union (Unión misionera hacia las regiones remotas) a comienzos de siglo en el Perú, o de la Bolivian Indian Mission (Misión a los indios bolivianos).

¹⁴ Luis E. Valcárcel *Memorias* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1981:71). Un libro clásico del mismo autor titulado *Tempestad en los andes*, escrito en 1928, dedica dos capítulos a la presencia evangélica.

¹⁵ F.A. Stahl *In The Land of the Incas* (Mountain View, 1920).

¹⁶ J.A. Encinas *Un ensayo de Escuela Nueva en el Perú* (Lima: Imprenta Minerva, 1932:148). Edición facsimilar publicada por el Centro de Investigación y Desarrollo de la Educación, Lima, 1986.

¹⁷ Encinas (1932:148).

¹⁸ Kessler (1993:231-233).

¹⁹ Valcárcel (1928).

²⁰ Tal es el caso en Filipos (Hch. 16) y en Efeso (Hch.19), lo mismo que en su defensa cuando cae prisionero en Jerusalén (Hch. 21 a 27). En todos estos casos su acción evangelizadora encuentra resistencia y produce disturbios.

²¹ Norman Goodall *Christian Mission and Social Ferment* (London: Epworth Press, 1964:21-23).

²² Los datos resumidos aquí están tomados de David Phillips "Protestantism in Bolivia to 1952" Tesis de Maestría, Universidad de Calgary, Alberta, Canada, 1968.

²³ Jean Pierre Bastian *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México 1872-1911* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989).

²⁴ Bastian (1989:313).

²⁵ Rubén Ruiz Guerra *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México (1873-1911)* (México: CUPSA, 1992).

²⁶ Ruiz (1992:106).

²⁷ Ruiz (1992:11).

²⁸ No comparto la tendencia frecuente entre teólogos latinoamericanos de condenar a priori la relación entre protestantismo y liberalismo, aunque creo que es necesario evaluarla críticamente. Desde perspectiva misiológica se puede valorizar las acciones de servicio y transformación motivadas por el amor cristiano aunque no se coincida en cuanto al marco político que las rodea.

²⁹ Bastian (1989:313).

³⁰ Willems (1967:13).

³¹ Willems (1967:193).

³² Willems (1967:194).

³³ Willems (1967:251).

³⁴ Blanca Muratorio *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador* (Quito: CIESE, 1982).

³⁵ Muratorio (1982:82).

³⁶ Muratorio (1982:86).

³⁷ Muratorio (1982:89).

³⁸ Muratorio (1982:89).

De la misión a la teología

Hasta aquí hemos bosquejado algunos hechos de la misión cristiana en América Latina que nos plantean diversos interrogantes de naturaleza misiológica. Ya van cinco siglos de presencia cristiana en estas tierras, fruto de dos grandes olas misioneras: la católica y la protestante. Hoy en día el mundo latinoamericano sigue siendo un laboratorio en el cual fermentan movimientos y tendencias que darán forma al cristianismo del próximo siglo. En este laboratorio hemos visto las formas nuevas y viejas de hacer misión, la explosión numérica del protestantismo popular y sus efectos sobre el catolicismo, el impacto social de la misión en el pasado, y el dinamismo misionero que surge de las iglesias latinoamericanas en busca de rumbos y dirección. Ha llegado el momento de bosquejar algunos intentos de reflexión sistemática y crítica que han venido acompañando la acción misionera, y pueden darnos algunas claves para la misión cristiana en el siglo que viene. Vamos a enfocar en particular la reflexión evangélica.

Evolución protestante como problema misiológico

El siglo veinte en América Latina ha visto dos ciclos misioneros protestantes, cada uno de los cuales ocupa una mitad del siglo. Durante la primera mitad del siglo el protestantismo de las denominaciones históricas pasó de su “estado de misión” como minoría abiertamente evangelizadora y crítica del orden social y religioso, a un “estado de institucionalización” y administración de grandes proyectos sociales y educativos, y de acomodamiento al orden social. Para el estudioso que desconoce la historia es fácil generalizar sobre el endurecimiento o aburguesamiento de aquellas iglesias que con tanto empeño realizaban su labor misionera a comienzos de siglo. Hay países donde la pujanza, el celo misionero y el vigoroso anti-catolicismo del metodista Francisco Penzotti hacia 1890 contrastan con la declinación, pérdida de identidad, apatía o tímido ecumenismo de los descendientes espirituales de Penzotti.¹

En esta segunda mitad del siglo el protestantismo popular, tanto el pentecostal como el de otras tendencias, creció vigorosamente y se encontraba en “estado de misión” en las tres o cuatro décadas pasadas. Este protestantismo popular en varios países va llegando a un “estado de institucionalización” que le plantea dos tipos de cuestiones urgentes. Por un lado, su peso numérico lo ha hecho entrar en el protagonismo político sin haber tenido ni vocación ni tiempo de pensar un programa derivado de sus convicciones teológicas. Así la participación se ha guiado por el principio del oportunismo que en muchos casos ha llevado a situaciones desastrosas. El apoyo a dictaduras que oprimieron y atacaron en especial a los pobres, la caída en formas abiertas o sutiles de manipulación política y corrupción han llamado la atención de los estudiosos de dentro y de fuera del movimiento.² Por otro lado la problemática pastoral de dirigir, enseñar y servir a estas iglesias multitudinarias presenta desafíos inéditos para los cuales hay que forjar respuestas.³

¿Habrá que resignarse a ver en estos ciclos por los que pasan los diferentes protestantismos una ley sociológica fatal? ¿Pasa siempre así – según la fórmula de Troeltsch y Weber – cuando un movimiento deja de ser “secta” para convertirse en “iglesia”? ¿Es inevitable que al cabo de algunas generaciones una iglesia llegue a declinar en lo teológico, en lo moral y en el celo misionero? Estas preguntas se responden mejor desde una perspectiva misiológica que usa tanto la reflexión bíblico-teológica como el conocimiento de la historia de la Iglesia y los datos de las ciencias sociales. Así se puede encontrar algunas claves para la comprensión de los hechos y la búsqueda de renovación. A esta altura ya contamos con estudios socio-religiosos desde dentro de la comunidad evangélica y pentecostal que nos ayudan en la búsqueda de claves bíblicas. También en estas décadas se ha venido forjando una reflexión teológica evangélica que ha acompañado el crecimiento del protestantismo popular.

Una teología evangélica de la misión

En la década de los setenta y los ochenta, se intensificó en América Latina una búsqueda teológica vinculada a movimientos de evangelización, especialmente en el ámbito de la Fraternidad Teológica Latinoamericana y el movimiento de Lausana. Esta reflexión teológica evangélica siguió un acercamiento teológico por doble vía.⁴ Por un lado una *tarea crítica* que incluía un debate continuo con dos interlocutores predominantes: las teologías de

liberación a la izquierda y la misiología gerencial de “Iglecrecimiento” a la derecha. Por otro lado una *tarea constructiva* tratando de articular una teología de la misión que expresase la realidad dinámica y el ímpetu misionero de las iglesias evangélicas en América Latina, pero que tomase en serio el contexto conflictivo de la vida latinoamericana. La intención fue proveer una base bíblica sólida para nuevas formas de evangelización y discipulado. El marco para esta reflexión teológica fue el desarrollo histórico de iglesias evangélicas que habían recibido una herencia misionera bibliocéntrica, y que también querían comprometerse con la transformación espiritual y social de sus países. Una de sus presuposiciones era que ni el marco estrecho del fundamentalismo anglosajón, ni la dependencia de teólogos europeos de una cristiandad declinante en los pensadores del protestantismo ecuménico resultaban adecuados en América Latina.⁵

Esta teología evangélica fue desarrollada por pensadores que realizaban trabajo activo en tareas de evangelización, enseñanza y cuidado pastoral en América Latina o en el mundo hispano de los Estados Unidos. En la medida en que esta teología evangélica permaneció vinculada con la vida de estas iglesias florecientes, mantuvo su convicción inicial sobre la necesidad de evangelizar el continente y al mismo tiempo tomó un ímpetu misiológico integral, al formular el desafío que presentaban a los evangélicos hechos como la pobreza, la injusticia y las causas estructurales que las generaban. En esta fase la mayor parte de la reflexión teológica se orientó por una clave cristológica. Su punto de entrada fue misiológico.

Para la teología evangélica, una pregunta básica era: ¿Cuál es la misión de la iglesia en América Latina hoy? La existencia de la iglesia se daba por sentada, y todas las preguntas acerca de Dios, los seres humanos, la historia y Jesucristo se hacían a partir de esta realidad inicial acerca de la cual no había dudas. Esta iglesia reconocía su origen misionero y su fundamento bíblico pero había llegado a la mayoría de edad que le demandaba distinguir entre el contenido bíblico del evangelio recibido y el ropaje anglosajón de los instrumentos misioneros que lo trajeron.⁶ Esta distinción era especialmente importante para que pudiese surgir una teología evangélica y contextual en América Latina. La crisis de los modelos misioneros tradicionales llevó a una reformulación de la misión cristiana, tomando como clave para bosquejarla y estructurarla una lectura renovada de la misión de Jesús tal como se encuentra en los Evangelios. He resumido en otro trabajo lo que llamo la búsqueda

de una cristología misiológica en América Latina, que va desde la tradición teológica recibida en *El otro Cristo español* de Juan A. Mackay hasta la teología evangélica actual, pasando por la homilética, la poética y la espiritualidad de los primeros pensadores evangélicos latinoamericanos en el presente siglo.⁷

En su reflexión teológica, los evangélicos vieron la existencia de sus iglesias como resultado de la proclamación de la Palabra de Dios según las Escrituras. Por ello reflexionaban partiendo de una aceptación explícita de la autoridad de la Biblia, y siguiendo una metodología que buscaba una continua confrontación de la propia práctica misionera con la enseñanza bíblica.⁸ También por ello en el comienzo de esta reflexión encontramos definiciones claras sobre revelación, inspiración y autoridad de la Palabra de Dios, lo mismo que sobre las claves hermenéuticas en el método teológico. Estas notas se irían precisando y clarificando en el proceso de diálogo con los interlocutores teológicos que a su manera respondían también a la situación misionera del continente.

Para las teologías de liberación el planteamiento también empezaba siendo misiológico. La novedad, teniendo en cuenta su origen católico, fue el esfuerzo por ver críticamente su propia práctica, a la luz de la Palabra de Dios. Sin embargo no podían plantearse su misión como Iglesia Católica abandonando su posición de iglesia establecida, que compartía el poder político, social y económico. Ello explica la ausencia de una dimensión evangelizadora como componente de su misiología. Por otra parte, su metodología privilegiaba a las ciencias sociales – en particular al análisis marxista – como instrumento para interpretar la realidad latinoamericana y también como clave para entender el material bíblico, usando las mismas categorías. Ello no era difícil dentro de la tradición católica que antes había privilegiado la filosofía aristotélica y que por otra parte había insistido siempre en la prioridad de la Iglesia (con sus prácticas y su tradición) por encima de las Escrituras. La teología evangélica articuló una crítica de las presuposiciones y el método de esta teología, aunque reconociendo la validez de su planteamiento misiológico.⁹

El otro interlocutor de la teología evangélica en esta fase inicial fue la misiología gerencial de la escuela de “Iglecrecimiento” que también buscaba responder a la pregunta sobre la misión de la iglesia en América Latina pero que reducía el concepto de misión al de crecimiento numérico de las iglesias evangélicas. Para esta misiología la preocupación con el contexto social era secundaria e innecesaria ya que la clave para responder a las necesidades

humanas era el crecimiento de las iglesias. Tampoco era necesaria la búsqueda de una reflexión teológica contextual, pues se daba por sentado que la teología evangélica anglosajona era suficiente y que las cuestiones urgentes eran pragmáticas y metodológicas más que teológicas. La crítica más clara y mejor fundamentada de la misiología gerencial la desarrolló René Padilla mostrando que el pragmatismo de ésta reflejaba la influencia de las ciencias sociales norteamericanas, y que no tenía base ni en la teología evangélica ni en una relectura consistente del material bíblico.¹⁰

Ahora bien, en estos años finales del siglo, la cuestión ha tomado un nuevo giro. La pregunta todavía tiene relación con la misión, pero el contexto ha cambiado. El marco del discurso liberacionista fue el hecho de que oficialmente la Iglesia Católica Romana había tomado una “opción por los pobres”, profesando ponerse al lado de las masas y distanciándose de las élites dominantes. Este fue un reto no sólo para los católicos sino también para los protestantes de todo tipo. Pero lo que se ha hecho evidente en la década de los noventa es que las masas pobres están optando por las iglesias evangélicas populares, las cuales han estado creciendo a un ritmo significativo y se están convirtiendo en actores más visibles en la sociedad.

Eclesiología, análisis social y misiología

En su reflexión misiológica Orlando Costas resumió bien la variedad de preocupaciones teológicas que la teología evangélica enfrentó y desarrolló después de Lausana 1974. Costas trató de articular una visión de lo que llamaba “la integridad de la misión”, por medio de un acercamiento que era también crítico y constructivo. En su libro póstumo *Evangelización contextual: fundamentos teológicos y pastorales*, Costas planteó la necesidad de una práctica evangelística contextual, afirmando:

...insistimos en que lo que hemos denominado “evangelización contextual” no es tanto un nuevo tipo de evangelización, sino *una manera distinta* de entender y practicar la evangelización. Implica un acercamiento socio-histórico a las fuentes bíblicas de la evangelización, una fundamentación teológica comunitaria y una visión eclesial informada por la base teológica y social de la iglesia.¹¹

El enfoque misiológico de algunos énfasis recientes en el estudio del Nuevo Testamento está demostrando la pertinencia de la agenda descrita aquí por Costas, y la profundización de nuestro

entendimiento de la iglesia primitiva como resultado de lo que él llama un acercamiento socio-histórico a nuestras fuentes bíblicas.¹² La investigación antropológica y sociológica acerca de la cuenca del Mediterráneo en el primer siglo ha iluminado el contexto del Nuevo Testamento, de manera que percibimos con mayor precisión y claridad la naturaleza de la misión, sus métodos sus efectos en la etapa apostólica, las cosmovisiones de los actores principales en ese drama, la forma en la que el hecho de Cristo impactó la historia humana en ese tiempo.¹³ De un modo similar las ciencias sociales han ayudado a proveer una mejor comprensión del contexto socio-histórico actual en América Latina, es decir el marco con el cual la misión cristiana de hoy tiene una relación dialéctica.

Las ciencias sociales contribuyen al trabajo de los teólogos proveyendo un mejor entendimiento de la iglesia como grupo social y del funcionamiento de sus estructuras. La información recogida por los científicos sociales en cuanto a la forma en la que funcionan las iglesias como comunidades puede servir para abrirles los ojos a los teólogos. En el caso de América Latina, el crecimiento de las iglesias protestantes populares las hizo objeto de un escrutinio a veces hostil de parte de los científicos sociales desde afuera. Ya vimos como Willems y Lalive en los primeros estudios sociológicos desde dentro acerca de las iglesias protestantes populares mostraron algunas características que son muy importantes desde la perspectiva eclesiológica. Especialmente cómo estas iglesias facilitaban la participación de las personas y cómo por medio de ello se desarrolló una experiencia liberadora que permitió a hombres y mujeres sencillos practicar el sacerdocio universal de los creyentes.

El trabajo de Karl Wilhelm Westmeier,¹⁴ misionero y teólogo en Colombia y Puerto Rico, es otro ejemplo de cómo los datos sociológicos proporcionan la base para el entendimiento y criterios misiológicos. El crecimiento numérico de los pentecostales fomentó una movilidad social ascendente y creó las condiciones que llevaron a plantear la cuestión política tanto para los sociólogos como para los teólogos. El análisis de Emilio Willems había demostrado el potencial sociológico de la conversión al pentecostalismo que incluía un énfasis en algunas cualidades del carácter, como indicio de “un cambio de vida”. Según la forma en que Westmeier desarrolla este punto, este importante componente del mensaje pentecostal se consideraba como una evidencia del poder redentor de Cristo. Así como los protestantes evangélicos, los pentecostales presentaban al convertido una serie de prohibiciones específicas en

contra del uso del alcohol y del tabaco. Pero lo especialmente significativo en la práctica pentecostal era que las prohibiciones iban acompañadas por un fuerte énfasis en una experiencia emocional de conversión, un toque del poder de Dios, que en algunos casos era el momento decisivo para romper con los viejos hábitos como el alcoholismo, que tanto prevalece entre las clases populares del mundo urbano.

En la experiencia pentecostal, el estilo de vida ascético que se incluía en la conversión también era acompañado por una forma de adoración y celebración emotiva y gozosa, y por una vida comunitaria que eran una gran ayuda para que los convertidos se mantuvieran constantes. Este cambio de estilo de vida tenía también consecuencias económicas y sociales al mejorarse las condiciones habitacionales y los hábitos alimenticios. Se generaron ahorros y a veces éstos se unieron a una recién descubierta capacidad empresarial que traía aparejada una movilidad ascendente. “La importancia económica del ascetismo protestante radica en el hecho de que libera parte de los ingresos para la adquisición de cosas que simbolizan un nivel de vida más alto”.¹⁵

Eclesiología y ética política

Llevados de manera inevitable a la acción política por el crecimiento numérico y la movilidad ascendente, los evangélicos tuvieron que prestar atención a la tarea teológica de reflexionar acerca de lo político. Durante la década de los setenta tal reflexión evangélica se llevó a cabo dentro del marco teológico del Reino de Dios.¹⁶ Una década más tarde, una consulta enfocó el tema del poder político,¹⁷ en la cual evangélicos latinoamericanos activos en la arena política de sus países trajeron una nueva agenda a la reflexión teológica.¹⁸ En la consulta realizada al celebrarse los veinte años de fundación de la FTL, dos temas teológicos acerca de los cuales se planteó la reflexión de manera intencional fueron la “justicia” y “el poder”. En la serie de consultas que precedieron a esta celebración, se estudiaron también “la pobreza” y “el terrorismo”. Estos no son temas teóricos para los evangélicos de América Latina. Muchos de los autores de las ponencias reflexionaron sobre sus propias experiencias como políticos, abogados defensores de los derechos humanos, pastores en áreas en donde las guerras de la insurgencia y la contrainsurgencia estaban diezmando a la población, o líderes denominacionales que tenían que proveer orientación durante las elecciones presidenciales en las cuales el voto de los evangélicos era decisivo.¹⁹

El acercamiento a los temas de la justicia y el poder ha sido básicamente cristológico en la reflexión de René Padilla, la cual se desarrolló partiendo de la dimensión escatológica de su cristología. Esta se aplicó en una evaluación crítica de la cultura y las fuerzas contrarias al Reino de Dios que actualmente esclavizan a los seres humanos y tienden a socavar la identidad de la iglesia y a distorsionar su misión. Hay un anticristo que actúa en el mundo, que debe ser nombrado y desenmascarado al mismo tiempo que Jesucristo es proclamado como Señor.²⁰ La clave cristológica es también muy importante cuando miramos al interior de las estructuras de la iglesia. Si el producto final del ministerio cristiano son vidas moldeadas por el ejemplo de Jesucristo y por la demostración del fruto del Espíritu, tenemos aquí valiosas claves misiológicas. Para poder refinar nuestra evaluación cristológica, el análisis socio-histórico nos ayuda a entender lo que en realidad está pasando, por ejemplo, en la vida interna de las iglesias protestantes populares y en su proyección externa hacia las sociedades de las cuales ellas forman parte.

Ya hemos visto que en los países en donde el crecimiento del protestantismo popular ha sido más visible, el análisis sociológico ha podido seguir la evolución de estas iglesias, y que hay valiosos estudios que abarcan varias décadas en Chile y Brasil. En años recientes, los teólogos evangélicos han desarrollado una investigación socio-teológica más sofisticada en un esfuerzo por sondear la vida social de las iglesias y de sus estructuras, relacionando los hechos con las creencias.²¹ Paul Freston, sociólogo que trabaja en el Brasil es el estudioso que ha realizado el escrutinio más exhaustivo y sistemático del pentecostalismo brasileño y sus expresiones con relación a la política.²² Resumiendo la información de una variedad de fuentes, él concluye que “los nuevos actores políticos evangélicos en el Brasil no tienen un proyecto; apenas sienten, y tal vez con razón, que el futuro les pertenece.”²³ Esta situación contrasta abiertamente con la situación en el inicio de este siglo, cuando el protestantismo se presentó a sí mismo como el portador de la modernización y tenía un proyecto social definido.

Sin embargo, un análisis de las actividades de los políticos pentecostales de la actualidad demuestra que éstos parecen estar poniéndose al servicio del peor tipo de conservadurismo político: “El protestantismo conservador está implementando una nueva estrategia de presencia e influencia en la sociedad, buscando la visibilidad. Para la derecha, trae un fenomenal aporte de recursos culturales y retóricos (los ‘valores cristianos’), y envidiables recur-

sos humanos y organizaciones de base.”²⁴ Lo que es peor, algunos de estos políticos han caído en prácticas corruptas que los no evangélicos están siempre prestos a criticar. Lo que Freston describe como la falta de un proyecto que guíe la acción política de los pentecostales, proviene de la concepción en extremo individualista que ellos tienen acerca de la obra del Espíritu Santo en el mundo. Por lo tanto, este sociólogo evangélico considera urgente la necesidad de que los evangélicos en Brasil trabajen seriamente en los temas éticos que los están desafiando en este momento.

Al pasar del análisis social al planteamiento ético-teológico Freston usa el relato de las tentaciones que el diablo presenta a Jesús, según los evangelios sinópticos, como la clave para entender las tentaciones que ahora enfrentan las grandes iglesias pentecostales en Brasil. Dentro del marco de una cristología misiológica es posible entender que tenemos aquí también tentaciones permanentes para la iglesia en el cumplimiento de su misión en toda época. La tentación de poseer los reinos del mundo y su esplendor es la tentación del triunfalismo y la búsqueda de visibilidad que afecta especialmente a una minoría religiosa en ascenso. La tentación de transformar las piedras en pan es la tentación de un evangelio hedonista que busca respuestas rápidas y casi mágicas a las expectativas materiales de los seguidores. La llamada “Teología de la prosperidad” viene a ser un ejemplo de cómo es posible caer en esa tentación. Por último, la tentación de arrojarse desde lo más alto del templo es la tentación que busca impresionar al mundo por una demostración espectacular de poder y se ve bien retratada en la llamada “Guerra Espiritual” con sus respuestas técnicas a la dimensión espiritual de la misión. Estas tentaciones militan en contra de una renovación ética que las iglesias populares en Brasil necesitan con urgencia.²⁵ La tentación debe enfrentarse en el nombre de Jesús y con el poder del Espíritu.

Evangelio y poder: la iglesia frente al mundo

Los trabajos de los teólogos pentecostales Norberto Saracco de la Argentina y Ricardo Gondim Rodrigues del Brasil han venido explorando la realidad pastoral desde dentro en el protestantismo popular. Haremos referencia en este punto a sus contribuciones durante el CLADE III. Ambas tenían como título “El evangelio de poder” y estaban arraigadas en la vivencia ministerial de sus autores en el propio mundo de las iglesias pentecostales. En ambas se combinaba el esfuerzo por observar críticamente la propia experiencia eclesial, iluminándola con el trabajo de reflexión bíblico-teológica.

Saracco ofreció un cuidadoso análisis de textos bíblicos, demostrando que en la Biblia hay abundante material que prueba cómo la proclamación del Evangelio se da en medio de conflictos de poder, de manera que “es imposible entender el ministerio de Jesús si no es en el marco de una profunda conflictividad”. En eso se distinguiría la enseñanza de Jesús, cuya propia persona era la presencia del Reino en el mundo, de las enseñanzas rabínicas o de los filósofos helénicos que ofrecían más bien discursos sobre buenas costumbres, o elucubraciones sobre el pasado, presente y futuro de la humanidad. A nuestro parecer, con esta nota Saracco está planteando una crítica a la actitud conformista en lo político que caracteriza la predicación protestante popular que evita temas y actitudes conflictivas, y sospecha de toda actitud crítica como “izquierdista” o “marxista”.

En mi interpretación socio-teológica del protestantismo latinoamericano yo he planteado que en su fase inicial éste tenía una capacidad contestaria de crítica social como minoría comprometida dentro de un ámbito de cristiandad nominal. En ese sentido tenía un talante, es decir una actitud o disposición semejante a la de los anabautistas de la Reforma Radical del siglo XVI. Su predicación no temía el conflicto ni la crítica social por esa convicción de discipulado comprometido y sacrificado que se puede identificar con el “seguimiento de Cristo”, tema central de la vida y el mensaje anabautista.²⁶ Más recientemente el estudioso pentecostal Bernardo Campos quisiera encontrar un antecedente histórico de su propio pentecostalismo inconformista en los anabautistas violentos del siglo 16.²⁷

Evangelio y poder: estilos pastorales

La ponencia de Gondim exploró también el vocabulario bíblico sobre “el poder”, pero se extendió más en el análisis de las manifestaciones y el uso del poder en el seno de la sociedad latinoamericana y de las iglesias pentecostales que han crecido dentro de ella. Señaló que

el poder en la óptica pentecostal tiene primordialmente una dimensión sobrenatural. Desde las instituciones eclesiásticas montadas sobre ‘la revelación divina’ hasta el ejercicio de los dones carismáticos día a día el pentecostal latinoamericano percibió el evangelio como un poder carismáticamente practicable

y expresó su preocupación por el estilo de liderazgo caudillista derivado del énfasis en esta concepción del poder.

Para Gondim el liderazgo pentecostal muchas veces enferma y sufre bajo el peso de esta carga excesiva de responsabilidad:

los líderes pasan a actuar no sólo como codificadores sino también como inspectores del comportamiento cristiano. En el pentecostalismo son ellos los que determinan lo que es pecado y lo que no es pecado, legislando desde la indumentaria femenina hasta el ocio.

Haciendo referencia a la experiencia brasileña, acerca de la cual hay varios estudios que aportan datos empíricos, Gondim afirmó que los líderes y pastores pentecostales

Políticamente son los dueños de los votos en la iglesia, negociándolos descaradamente. Ese comportamiento además de mostrarse extremadamente sensible a posibles herejías, coloca un peso excesivo de responsabilidad en una única persona.

Ambos teólogos pentecostales se refirieron a la necesidad de superar las insuficiencias que han mostrado diversas teologías que circulan en América Latina. Para Saracco,

lamentablemente la iglesia evangélica contemporánea, muy en especial en América Latina, ha sido influenciada por la teología dispensacionalista, que le ha dado un evangelio sin Reino, y por una cosmovisión occidental que la ha privado de una comprensión integral del ser humano y del mundo.

Gondim dedicó varios párrafos al análisis de dos líneas teológicas: las teologías de liberación que según él perdieron los referentes trascendentes y se hicieron horizontalistas; y las teologías de la prosperidad, que aunque hacen referencia al poder de Dios son nada más que “materialismo consumista revestido de doctrina bíblica”. Dentro de la tensión de estos extremos, Gondim afirmaba que la teología de un evangelio integral en el sentido del *Pacto de Lausana* “pareció representar uno de los más saludables movimientos evangélicos de los últimos años”. Lo que le faltaría a ese “holismo”, según Gondim, sería pasar de un profetismo retórico a una militancia comprometida.

Ubicándose dentro del espíritu del CLADE III, Saracco y Gondim coincidieron también en la necesidad de que una teología del Evangelio de poder tenga una dimensión misiológica. Para Saracco

este poder o autoridad conferida sólo tiene sentido en el contexto del Reino. Es la autoridad divina para actuar y toma lugar en

relaciones que reflejan el señorío de Dios. Es decir el poder aparece subordinado a la misión. No es el poder por el poder mismo, ni su objetivo es la acumulación de fuerzas sobre ciertas personas o estructuras.

Gondim afirmó que

Para que el evangelio sea de poder se vuelve necesario corporizar su predicación en un amor comprometido... El evangelio de poder reconoce que sin amor la fe está muerta; los dones carismáticos, címbalos que retiñen sin la predicación del amor, mutilan el evangelio; y la misión de la iglesia queda deshonrada.

Experiencia y formación teológica

Hemos hecho referencia en el capítulo seis a la búsqueda misiológica que se ha dado en nuestro siglo respecto al Espíritu Santo y su papel crucial en la misión cristiana. Un estudioso cuya obra es una gran ayuda para comprender los factores externos e internos en la misión cristiana es el evangelista anglicano Michael Green, quien en los comienzos de su ministerio fue muy efectivo en la evangelización de universitarios en Oxford, Inglaterra. Al mismo tiempo que evangelista Green es un estudioso especializado en el Nuevo Testamento como lo demuestra su ya clásico libro *La Evangelización en la Iglesia Primitiva*²⁸, un estudio magistral que resume las investigaciones hasta el año 1970 de cómo se formó y creció la iglesia primitiva, cómo evangelizó, sus metodologías, los factores externos que la ayudaron, y el dinamismo que la movía. Green llega claramente a la conclusión de que una clave importante para entender esta historia es la acción del Espíritu Santo, y desarrolla con amplitud algunos temas en su libro *Creo en el Espíritu Santo*,²⁹ otro libro importante para entender la relación entre el dinamismo misionero de la iglesia primitiva y la fe en el Espíritu Santo y la apertura a su acción.

Uno de los puntos importantes de la obra de Green y de los estudiosos que mencionamos antes es la comprobación de que en la iglesia del Nuevo Testamento tenemos una clara correlación entre experiencia del poder divino, conciencia de las realidades espirituales, y claridad teológica acerca de la fe. Hasta no hace mucho, pocos pentecostales se habían destacado como teólogos o escrituristas. El predominio de la oralidad significaba que la teología pentecostal era oral pero también se expresaba en las categorías de la cultura de la pobreza. Hoy en día tenemos ya varias generaciones de estudiosos pentecostales, personas que desde el ámbito

pentecostal piensan su propia experiencia y están estudiando también la Biblia a partir de esa experiencia. En materia bíblica, por ejemplo, se publicó no hace mucho un excelente comentario sobre la Primera Epístola a los Corintios por el biblista pentecostal Gordon Fee.³⁰ El mismo autor acaba de publicar una obra maestra sobre la enseñanza paulina acerca del Espíritu Santo que refleja al mismo tiempo la experiencia pentecostal del autor y su profundo conocimiento de los escritos paulinos.³¹

El observador cuidadoso encuentra que hay similitudes entre la situación neotestamentaria y la de las iglesias populares hoy en día. Entre las iglesias del Nuevo Testamento había gran variedad y pluralidad. Por ejemplo, la iglesia en Corinto no era algo así como una copia fotostática de una especie de “iglesia modelo” en Jerusalén. Corinto era una iglesia con gran número de problemas éticos, pastorales y teológicos. Pero algo que evidentemente había en esa congregación era la presencia del Espíritu Santo que se manifestaba con ciertos dones en particular. Entonces ¿cuál es la tarea docente del apóstol Pablo que se refleja en sus epístolas? La tarea del apóstol era *enseñar la verdad acerca de Jesucristo a una iglesia que ya tiene una experiencia espiritual*, pero a la que le falta todavía conocer quién es ese Jesucristo en quien han creído, y el significado de creer en El.

Las otras epístolas del Nuevo Testamento también fueron escritas para iglesias así. Las epístolas no fueron escritas a iglesias cuyos miembros sabían ya de memoria cómo decir todo el credo y el catecismo. Eran personas que tenían una fe viva, pero les faltaba informar esa fe con la verdad del hecho de Cristo y sus consecuencias éticas y teológicas. Posiblemente, al considerar desde el punto de vista histórico y teológico al protestantismo popular latinoamericano, las iglesias populares africanas, o las iglesias de gitanos en España, a veces llegamos a la conclusión que a estos cristianos les falta conocer mejor la Palabra o conocer mejor la verdad de Cristo. Lo que no podemos negar es que tienen una experiencia de salvación y que están abiertos a que les enseñen. Mi experiencia y observación de otros es que la cuestión para el pastor o el educador teológico es cómo conectar esa experiencia existente (vida) con la riqueza de la enseñanza cristiana (verdad). El problema que yo me encuentro en la educación teológica es muchas veces el problema inverso. Es decir me doy con personas que se saben toda la verdad, la letra de la fe, pero que no tienen vida espiritual. Les falta la vitalidad. Conceptualmente todo lo dominan. Pero carecen del principio dinámico que hace que esa verdad arda en

nosotros de manera que la quisiéramos comunicar a todo el mundo.

Una cuestión misiológica fundamental para el protestantismo latinoamericano es el peregrinaje de los años que vienen, en el cual las iglesias populares y las iglesias protestantes y evangélicas más tradicionales recorrerán la misma senda en el panorama religioso latinoamericano. De este recorrido común puede nacer una interacción que traerá un enriquecimiento mutuo. Hemos tratado de mostrar que las iglesias populares tienen arraigo en la historia protestante, aunque expresan su herencia dentro del contexto de la cultura de la pobreza. Si el propio catolicismo ha aprendido las lecciones misiológicas que plantean las iglesias protestantes populares, sería lamentable que los protestantes evangélicos no escucharan lo que el Señor les está diciendo por medio de ellas.

Notas

¹ Uso el ejemplo del Metodismo porque Penzotti era metodista y es bastante conocido. Lo mismo se podría decir de presbiterianos, bautistas o anglicanos en una variedad de escenarios.

² Ver los trabajos de Paul Freston sobre el caso de Brasil y de Humberto Lagos sobre el caso de Chile en C. René Padilla, compilador *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina* (Buenos Aires: FTL, 1991).

³ Algunos aspectos se estudian en Benjamín Gutiérrez, Ed. *En la fuerza del Espíritu* (Mexico-Guatemala: AIPRAL-CELEP, 1995); ver también Eldin Villafañe *El Espíritu Liberador* (Buenos Aires-Grand Rapids: Nueva Creación-Eerdmans, 1997).

⁴ Ver mi libro *De la misión a la teología* (Buenos Aires: Kairos-FTL, 1998).

⁵ Una caracterización de ambos tipos de protestantismo, el más "liberal" (o ecuménico) y el "evangélico" representado en la postura teológica a la que me refiero, la ofrece José Míguez Bonino en *Rostros del protestantismo latinoamericano* (Buenos Aires-Grand Rapids: Nueva Creación-Eerdmans, 1995).

⁶ El libro *El debate contemporáneo sobre la Biblia*, editado por Pedro Savage (Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas, 1972) resume este momento.

⁷ Este trabajo es el primero de mi libro ya mencionado *De la misión a la teología*.

⁸ Ver Pedro Savage, op.cit. y C. René Padilla, Ed. *Fe cristiana y Latinoamérica hoy* (Buenos Aires: Ed. Certeza, 1974).

⁹ Emilio A. Núñez *Teología de la Liberación* (Miami: Editorial Caribe, 1985); Samuel Escobar *La fe evangélica y las teologías de la liberación* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1987).

¹⁰ C. René Padilla *Misión integral* (Buenos Aires-Grand Rapids: Nueva Creación-Eerdmans, 1985).

¹¹ Orlando Costas, *Evangelización contextual. Fundamentos teológicos y pastorales* (San José: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1986:105).

¹² Aquí estoy pensando en el trabajo pionero de E.A. Judge en su libro *The Social Pattern of Christian Groups in the New Testament* (Londres: Tyndale

Press, 1960) y también en el trabajo de A.J. Malherbe, Wayne Meeks y Gerd Thiessen con el material bíblico.

¹³ Una bibliografía extensa sobre este asunto la presenta Jean Duhaime, "Early Christianity and the Social Sciences: A Bibliography", *Social Compass*, (39 (2), 1992:275-90). En relación al uso misiológico de este material ver David Bosch, *Transforming Mission* (Maryknoll: Orbis, 1991, capítulo 1).

¹⁴ Karl Wilhem Westmeier, *Reconciling Heaven and Earth, The Transcendental Enthusiasm and Growth of an Urban Protestant Community*, Bogotá, Colombia (Frankfurt: Peter Lang, 1986).

¹⁵ Willems (1967:251).

¹⁶ Un punto de partida fue C. René Padilla, ed., *El reino de Dios y América Latina* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1975).

¹⁷ Ver Pablo Deiros, ed., *Los evangélicos y el poder político* (Grand Rapids-Buenos Aires: Eerdmans-Nueva Creación, 1986).

¹⁸ Hay una presentación y evaluación de este proceso en mis artículos en la edición especial de *Boletín Teológico*, núms. 42/43, 1991. C. René Padilla presenta algunos eventos más recientes en *De la marginación al compromiso* (Buenos Aires: FTL, 1994).

¹⁹ Ver ejemplos de testimonios y reflexiones en Padilla *De la marginación...*

²⁰ Ver especialmente *Misión Integral* (Buenos Aires: Nueva Creación 1985).

²¹ En cuanto a Chile, ver Humberto Lagos Schuffeneger, *Crisis de la esperanza* (Santiago de Chile: Presor-Lar, 1988); ver también a Westmeier, *Reconciling Heaven and Earth*.

²² Su disertación doctoral, *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment* (Universidade de Campinas, 1993), la cual pronto va a ser publicada por Editora Sumaré, Sao Paulo, fue base para su libro *Evangélicos na política brasileira; História ambigua e desafio ético* (Curitiba: Encontro Editora, 1994).

²³ Paul Freston "Brasil: en busca de un proyecto evangélico corporativo" en Padilla, comp. *De la marginación...*; pág. 30.

²⁴ Freston, op.cit., pp.28-29.

²⁵ Freston, *Evangélicos na política*, págs. 138-40.

²⁶ Ver mi capítulo final en el libro editado por René Padilla *El Reino de Dios y América Latina* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1975).

²⁷ Bernardo Campos *De la Reforma Protestante a la Pentecostalidad de la Iglesia* (Quito: Ediciones CLAI, 1997; cap. 1).

²⁸ Michael Green *La evangelización en la iglesia primitiva* (Buenos Aires: Ediciones Certeza. tomos I, II y III, 1976; tomo V 1979).

²⁹ Michael Green *Creo en el Espíritu Santo* (Miami: Editorial Caribe, 1977).

³⁰ Gordon Fee *Primera Epístola a los Corintios* (Buenos Aires: Nueva Creación, 1994).

³¹ Gordon D. Fee *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody: Hendrickson, 1994).

La formación del misionero transcultural

A la luz de cinco siglos de misión cristiana en América Latina cabe preguntarse: ¿cómo se van a formar los misioneros latinoamericanos del próximo siglo? Al describir la tarea de la misiología en el capítulo 2 estábamos también planteando una agenda que hemos seguido en nuestro esfuerzo por comprender la realidad misionera de nuestro continente. Esa agenda puede también tomarse como un bosquejo de los elementos que deberían conformar cualquier programa de capacitación de misioneros en el futuro. Ya no nos sirve simplemente imitar y traducir las metodologías misioneras forjadas en países ricos, desde los cuales salía en el pasado la fuerza misionera. En algunos aspectos tales métodos estaban marcados por cierto triunfalismo y dependencia de medios materiales abundantes, y aun de técnicas de mercadeo y persuasión. Lo que hace falta, como se ha dicho, es en primer lugar el regreso a los modelos bíblicos. Hay que releer los principios fundamentales de la misión en el Nuevo Testamento, arraigados en los grandes temas del Antiguo. Necesitamos entonces un currículo de formación misionera en el cual la parte bíblica se fortalezca, no tanto como erudición pura sino con sentido misiológico.

En segundo lugar hace falta revisar modelos históricos de cómo se realizó la misión antes de que la iglesia se volviese aliada del imperio y herramienta para la colonización. Necesitamos redescubrir cómo fueron misioneros los pobres en diferentes momentos de la historia, desde abajo, al estilo galileo. El mismo ojo curioso y crítico que aplicamos a leer la historia lo debemos aplicar a *observar* el presente para ver cómo están cumpliendo la misión hoy las iglesias dinámicas que realizan su misión entre los pobres. Hay que trabajar en una lectura misiológica de la historia.

En tercer lugar para comprender las culturas y las sociedades de hoy, nos dan alguna ayuda las ciencias sociales. Hay que usarlas con criterio misiológico, no dejando que nos impongan su programa ideológico y político sino como herramientas para comprender mejor el mundo en que nos toca vivir. Es interesante ver el aporte que han hecho muchos misioneros al campo de la antropología y la lingüística. Una sólida base bíblica sobre la visión del ser humano

y la sociedad puede ayudarnos a discernir lo que aceptamos y lo que rechazamos de las ciencias sociales como instrumento.

En cuarto lugar está el valor del aprendizaje desde la práctica. Al lado de misioneros, pastores y evangelistas, trabajando bajo su tutela y dirección, se puede complementar y dinamizar lo que se aprende en los libros. Sólo se aprende a cruzar culturas, cruzándolas, así que hay que ubicar los centros de formación en lugares donde se están dando continuamente cruces de culturas. Casi toda ciudad latinoamericana es en cierto modo un crisol de culturas en un continuo proceso de fusión. Sin embargo, hay ciudades como Santa Cruz en Bolivia, Asunción en Paraguay, Nueva York en Estados Unidos o Montreal en Canadá, que son verdaderos laboratorios de pluralismo cultural y cruce de fronteras étnicas.

En quinto lugar, nada sustituye a la disciplina espiritual. Los grandes movimientos misioneros se han dado en medio de la renovación de la vida espiritual. La escuela de la oración, la meditación bíblica, la exhortación mutua y la expectativa ante el Señor ha sido la que ha formado el núcleo central de la vocación misionera, del espíritu de servicio, del aprendizaje de la convivencia con otros, de la devoción a Cristo que sostiene al misionero en medio de los conflictos y las dificultades de su servicio. Sin disciplina espiritual intencional y constante, no hay formación misionera.

La formación bíblica para la misión

Aquellos misioneros cuya acción implica el cruce de una cultura a otra, en obediencia al llamado de Dios, tarde o temprano se confrontan con la problemática que les plantea su propio bagaje cultural en encuentro o choque con la cultura hacia la cual han ido con el evangelio. Se impone entonces la tarea de distinguir entre el meollo bíblico de su fe y vida cristiana, y el ropaje cultural que las contiene. Esta distinción requiere un acto de reflexión sobre la propia práctica y el desarrollo de un discernimiento que tiene que ser iluminado por la Palabra de Dios. Para los misioneros que buscan una auténtica inmersión en otra cultura se trata de una experiencia muchas veces tensa, humillante y dolorosa, pero enriquecedora y que lleva a la madurez. Hay en cambio misioneros que no sobreviven a los traumas de sus primeras experiencias, y regresan derrotados al poco tiempo. Y hay otros que prefieren ministrar desde la distancia y que aunque estén físicamente en un lugar nunca llegan a esa identificación que describía Pablo: “me hice todo para todos, a fin de salvar a algunos por todos los medios posibles” (1 Co. 9:23). En las líneas que siguen me limito a

examinar brevemente el papel que juega la capacitación bíblica y teológica para posibilitar el trabajo misionero transcultural.

La Biblia en la práctica misionera evangélica

Una nota distintiva de la práctica misionera evangélica ha sido el énfasis en la traducción bíblica. Las grandes misiones de origen protestante florecieron especialmente en el siglo pasado y un componente fundamental de su práctica fue la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas de las tierras en las cuales los misioneros plantaban iglesias. En ese sentido, como ya vimos, el historiador Stephen Neill destaca el contraste entre la práctica misionera católica y la protestante.¹ En lugares como Filipinas o Latinoamérica los misioneros católicos en el siglo dieciséis estudiaron las lenguas indígenas, compilaron diccionarios y tradujeron catecismos a dichas lenguas. Pero sólo tres siglos más tarde se traduce la Biblia a las lenguas nativas del pueblo en esos lugares, cuando llegan los misioneros protestantes en el siglo diecinueve. Y sólo a la llegada de éstos empezó una amplia difusión del texto bíblico en castellano.

La increíble labor de traducción de la Biblia en los dos siglos pasados es representativa de la convicción evangélica de que aquellos que escuchaban el mensaje de Cristo por primera vez deberían tener la posibilidad de leer la Biblia en su propio idioma. La traducción de la Biblia fue considerada indispensable para la formación de un pastorado nativo como paso inmediato luego de la evangelización. Por consiguiente, las escuelas primarias y la alfabetización eran también una necesidad lógica porque si el pueblo cristiano debe nutrirse de la Palabra de Dios, necesita estar en condiciones de leerla. Todo esto refleja las convicciones evangélicas de que la Palabra de Dios es la autoridad para la fe y la práctica de la Iglesia, y de que todos somos sacerdotes en el pueblo de Dios. Aquí tenemos una muestra de cómo las convicciones teológicas dan forma a la práctica misionera.

Otro hecho significativo que revelan las biografías y autobiografías de los misioneros es que el impulso a dedicarse a la misión proviene frecuentemente de convicciones sobre la obligación misionera del creyente, brotadas de la lectura de la Biblia. Para los pietistas, entre los cuales empezó el movimiento misionero protestante, la disciplina de la lectura bíblica diaria era parte de la vida de hogar y de iglesia. Los pequeños grupos de estudio bíblico y oración pietista contribuían al pastoreo mutuo y a la edificación personal de los creyentes. Esta disciplina pasó luego al movimiento

metodista y a los avivamientos en el mundo de habla inglesa, de los cuales se nutrió el esfuerzo misionero protestante hasta nuestro tiempo. Lo que demuestran los diarios, informes y cartas de los misioneros evangélicos es que estas disciplinas de la vida espiritual los sostenían en las peripecias, tristezas y alegrías de su labor. La espiritualidad misionera evangélica ha sido siempre profundamente bíblica.²

Por otra parte, cuando los protestantes empezaron a reflexionar en forma sistemática sobre su práctica misionera, el punto obligado de referencia vino a ser también la Biblia. Hoy se reconoce al alemán Gustavo Warneck como el creador de la disciplina teológica que estudia sistemáticamente la misión. En su excelente trabajo histórico ya mencionado, Valdir Steuernagel nos presenta la obra de este misionólogo y dice;

Para Gustavo Warneck era absolutamente esencial que su teología de la misión tuviese una sólida base bíblica. Considerar a la Biblia como autoridad era parte de un legado pietista que asumía como herencia. Por defender la autoridad bíblica estaba en constante conflicto con el liberalismo cuya fragilidad bíblica detectaba y denunciaba. Para él sin embargo, la Biblia no era sólo autoritativa: era misionera.³

La misiología evangélica fue desde sus inicios un esfuerzo por comprender y analizar las prácticas misioneras a la luz de la Palabra de Dios. En el siglo pasado la presencia imperial de Europa y los Estados Unidos fue el marco de la misión protestante. En nuestro siglo, la quiebra de los imperios europeos, la lucha contra el colonialismo y el surgimiento de nuevas naciones han obligado a revisar los estilos y métodos de la misión cristiana. Así se ha dado a lo largo de este siglo una nueva lectura de la Palabra de Dios dirigida a corregir aspectos de la empresa misionera que reflejaban la cultura y las presuposiciones imperialistas de occidente más que los modelos bíblicos de acción misionera. En época de transformaciones y transiciones los evangélicos procuran releer la Escritura más bien que recurrir al tesoro de la tradición misionera protestante. Si bien esta tradición puede ser valiosa y servir como punto de referencia, no tiene carácter autoritativo.

En este punto resulta importante notar que la práctica protestante ha tenido influencia sobre la católica. Los documentos oficiales sobre temas misioneros, tales como las encíclicas papales, buscan fundamentarse en la Escritura y no únicamente en la tradición como en tiempos pre-conciliares.

Por un buen tiempo el libro sistemático sobre *Biblia y misión*, que escribieron los biblistas católicos Donald Senior y Carroll Stuhlmüller, (disponible en lengua inglesa y castellana) fue texto en varios seminarios protestantes, a falta de un equivalente evangélico.⁴ La aparición de un excelente trabajo editado por René Padilla es un paso importante en el esfuerzo por fundamentar la acción misionera latinoamericana en bases bíblicas sólidas.⁵

La continuidad de la acción misionera cristiana en el próximo siglo demanda que las nuevas generaciones de misioneros sean capacitados bíblica y teológicamente para realizar su tarea. En *primer lugar* para que entiendan su propio llamado a la luz de la Palabra de Dios y desarrollen un estilo de vida misionero que se nutre de esa Palabra integral. En *segundo lugar* para que el contenido de su acción misionera sea comunicar a otros seres humanos la Palabra de Dios, guiándolos a un discipulado responsable por un contacto personal directo con la Palabra, y fundando comunidades arraigadas en la Palabra. En *tercer lugar* para que al reflexionar sobre su práctica misionera en forma sistemática y crítica, estén en condiciones de recurrir a la Palabra y encontrar no sólo inspiración, sino dirección a fin de tener discernimiento misiológico.

Formación de vocación y estilo misionero

La vida diaria de la Iglesia es la cuna de la que salen los futuros misioneros. En ella es necesario destacar la importancia de enseñar la Palabra tomando en cuenta la dirección misionera de su enseñanza. No nos cansamos de insistir en que el Nuevo Testamento es fundamentalmente un documento misionero. La correspondencia de Pablo no son tratados teológicos para ser enseñados como textos en un seminario, que se deben analizar y memorizar. Son cartas a iglesias vivas con problemas pastorales y misioneros concretos. Todo el Nuevo Testamento está escrito dentro del marco del paso de la fe cristiana del mundo judío hacia el mundo gentil. Es decir el contexto del Nuevo Testamento es misionero y se puede captar mejor su enseñanza cuando nos aproximamos al texto con las preguntas e inquietudes que vienen de un interés vital y una práctica de obediencia a la misión.

La vocación o llamado de las personas a la misión debe considerar que la vida y testimonio de los grandes personajes del Antiguo Testamento tienen también una dimensión misionera. La existencia misma de un pueblo escogido nace en el llamado de Dios a Abraham, quien es elegido para recibir bendición de Dios a fin de que él mismo y su descendencia lleguen a ser bendición para todas

las naciones. Otros personajes bíblicos como José, Ester, Daniel y Nehemías son modelos de un tipo de vida misionera en sociedades paganas y hostiles. Son ilustraciones de las bendiciones y la providencia de Dios a fin de que estos hombres y mujeres de Dios sean instrumento de bendición a las sociedades en las cuales se mueven. De la misma manera, Jonás es un paradigma de la tentación de Israel a rechazar el cumplimiento de su misión.

En la Biblia misma la obediencia al llamado misionero de Dios se nutre de una piedad arraigada en la Palabra. Esto se puede ver con claridad en historias como las de Zacarías, Juan el Bautista, la Virgen María y el mismo Jesús en los Evangelios. La propia vida, la respuesta a Dios, el estilo de vida, son explicados o celebrados con textos del Antiguo Testamento. Ese arraigo en la totalidad de la Palabra que muestra el propósito misionero de Dios le da profundidad al llamado misionero de las personas. La compasión de Dios por sus criaturas y por toda la humanidad, el sufrimiento fiel de los siervos de Dios en las circunstancias más variadas, la fidelidad de la Providencia divina en medio de las adversidades personales e históricas, el poder de la obediencia a la Palabra divina frente a las fuerzas del mal, forman desde temprano el carácter de los futuros misioneros cuando la educación cristiana y el púlpito comunican toda la Palabra. Son también componente obligado de cualquier programa de formación de misioneros.

La capacitación de los futuros misioneros no sólo les comunicará contenidos intelectuales acerca de la Palabra de Dios, a manera de información neutral como la que pudiera transmitir una computadora. La *información tiene como finalidad la formación* de actitudes, valores, virtudes y un estilo de vida verdaderamente cristianos, es decir según el modelo de Cristo. Esta formación incluye la capacitación para que la persona aprenda a alimentarse regularmente de la Palabra y la oración en busca de una fuente constante de fortaleza que le permita el ejercicio – casi siempre penoso y difícil – de la vocación misionera. La capacitación tiene que incluir muchas veces la corrección de actitudes y prejuicios, de sentimientos de superioridad o de orgullo espiritual, en el ámbito de la comunidad de discípulos. De esta manera la *información* y la *formación* se combinan para una constante *transformación* hacia el modelo de “una humanidad perfecta que se conforme a la plena estatura de Cristo” (Ef. 4:13).⁶

El contenido bíblico de la acción misionera

La Palabra de Dios es central en el contenido, el *qué* de la acción misionera. Toda obra misionera se realiza partiendo de ciertas convicciones teológicas, explícitas o implícitas. En el caso de América Latina, si bien las diferentes misiones han transmitido ciertas líneas teológicas predominantes como las teologías reformada, anabautista o dispensacionalista, también ha habido un esfuerzo por encontrar un fundamento bíblico para estas tradiciones. Hoy en día hay cierta preferencia por la teología bíblica más que por la sistemática, especialmente en lo relativo a la misión cristiana. La teología evangélica de la misión en América Latina ha encontrado una convergencia notable en la que predomina el acercamiento propio de la teología bíblica.

El marco bíblico-teológico que se provee al misionero transcultural debe ayudarle en primer lugar a ubicar su propia práctica dentro de una comprensión coherente de la fe y del mensaje que la misión propaga. Hay una gran variedad de formas específicas de misión, como por ejemplo evangelización y planteamiento de iglesias, servicio a las necesidades humanas, traducción de la Biblia, educación teológica, enseñanza bíblica, capacitación de líderes. Sin embargo cada actividad específica puede relacionarse con la enseñanza bíblica y una formación teológica básica ayuda al misionero para establecer la conexión. Se debe desarrollar una cosmovisión bíblica dentro de la cual se inscribe la amplia gama de formas de acción misionera. Sin embargo, lo mejor que el misionero comparte en el campo de labor al cual va es lo que está arraigado en la Palabra de Dios, de manera que quienes reciben el beneficio de esa acción están a su vez en condiciones de leer y entender por sí mismos la Palabra, para establecer continuidad.

Los misiólogos protestantes del siglo pasado formularon la meta de la acción misionera en términos de ayudar al surgimiento de una iglesia local que llegara a *sostenerse, gobernarse y propagarse por sí misma*, sin una dependencia permanente del misionero. En tiempos más recientes se ha agregado a estos tres elementos clásicos el del quehacer teológico. Una iglesia debe ser *capaz de forjar su propia teología* en respuesta a las demandas de su propio contexto. Para el surgimiento de tales iglesias la comunicación de la Palabra es central. Tengo la convicción de que todo misionero debería estar en condiciones de vincular su propia práctica – cualquiera que ella sea – con la enseñanza de la Palabra. Una cosmovisión así no puede construirse sin haber captado y sin saber manejar las grandes líneas de la enseñanza bíblica que se

extienden a lo largo de ambos testamentos.

La capacitación en este sentido debe proveer al futuro misionero herramientas de estudio bíblico que le permitan una constante referencia a la Palabra de Dios. No todo misionero va a ser un biblista que necesite saber las lenguas bíblicas, el arte de la interpretación, la historia eclesiástica y la dogmática. Pero eso sí, todo misionero debería estar en condiciones de leer el texto en forma inteligente y honesta, de vincular su acción al panorama amplio de la revelación bíblica y de pasar a aquellos con quienes trabaja una actitud de respeto – mas aun de entusiasmo – por la Biblia. La experiencia de años en una variedad de campos misioneros me ha mostrado que cualquiera sea la especialidad de un misionero o misionera, para la edificación de vidas e iglesias siempre tendrá oportunidades de compartir la Palabra, y lo que haga en ese aspecto se recordará siempre con gratitud.

En el caso de misioneros cuya tarea específica tiene que ver con la formación de líderes o la enseñanza bíblica y teológica, es necesario un mayor dominio de la temática bíblica y de las herramientas para la comprensión y exposición del texto. Esto supone estudios bíblicos de nivel más avanzado en las materias clásicas de introducción bíblica, contenido de cada libro, lenguas bíblicas, métodos de exégesis e interpretación, familiaridad con el contexto de las culturas de la época bíblica. Al mismo tiempo, sin embargo, hay que proveer a los misioneros de habilidades y herramientas pedagógicas que les permitan traducir la riqueza de contenidos que la especialización provee al lenguaje sencillo de las personas comunes y corrientes, y las categorías conceptuales de otras culturas. La capacitación bíblica y teológica debiera incluir la modelación de formas de comunicación asequibles. Es penoso ver personas que no consiguen traducir la erudición bíblica al nivel pastoral y que terminan por alienar a sus oyentes, en vez de comunicarles la riqueza y belleza del mensaje bíblico. Lo que hacen a veces es simplemente imitar el estilo de comunicación de sus profesores de seminario o universidad en un nivel académico.

La capacitación del misionero transcultural debe incluir entonces el estímulo a la capacidad crítica que plantea con valentía las preguntas que surgen de la práctica. Al mismo tiempo debe haber capacitación para la lectura misiológica creativa de la Palabra. La mejor capacitación bíblica para los misioneros del futuro no será tanto la de entregarles una teología lista y empaquetada, por muy evangélica que parezca o suene. Será la de proveer las herramientas para que regresando a la riqueza del texto bíblico y nutriéndose

constantemente de ella, estos misioneros puedan responder a las nuevas situaciones que van surgiendo en su campo de labor. No hay que olvidarse que “ciertamente la palabra de Dios es viva y poderosa y más cortante que cualquier espada de dos filos”(Heb. 4:12). Toda teología no es más que un esfuerzo por articular la verdad de la Palabra en un contexto determinado, esfuerzo humano, falible y limitado. Es útil para el pueblo de Dios en determinado momento, ayudándole a formular su creencia con sentido de identidad. Pero el cruce de fronteras en la misión muestra siempre las limitaciones de las teologías. Y muestra también la riqueza inagotable de la Palabra.

El Espíritu Santo impulsa al pueblo de Dios a la acción misionera, y la misión sólo se realiza si hay un pueblo obediente a ese impulso. El fundamento y modelo para la acción misionera está en la Palabra de Dios, que nos revela la voluntad salvadora del Creador para sus criaturas humanas, y el modelo misionero por excelencia en la persona y obra de Jesucristo. La historia de las misiones es una historia de luces y sombras, porque tiene una dimensión humana. Sólo por la iniciativa y la acción divina se puede explicar que el evangelio haya llegado hasta nosotros, como un “tesoro en vasos de barro”, a pesar de las imperfecciones y limitaciones de esos vasos. Una formación bíblica y teológica de los futuros misioneros hará posible que el evangelio continúe su curso hasta lo último de la tierra.

La misión cristiana y las culturas

La fe cristiana se caracteriza porque constantemente cruza culturas. Comenzó en Palestina, en el mundo Judío, y tiene como centro a la persona de Jesucristo. Sin embargo, los documentos “evangelios”, no están escritos en las lenguas aramea o hebrea que Jesucristo hablaba. Están escritos en griego, es decir son ya una traducción de lo que Jesús dijo, porque el mensaje del Evangelio no se quedó en su ámbito judío original, sino que salió para penetrar en el mundo griego y romano, ese mundo que los judíos llamaban “gentil”.

El mensaje cristiano tiene un dinamismo que lo impulsa a moverse, a circular yendo de una cultura hacia otra. Su característica fundamental es esa posibilidad de ser traducido, su “traductibilidad”. Se trata de un mensaje “traducible”, y por ello el mensaje cristiano ha podido presentarse en una variedad increíble de culturas. No hay ninguna lengua en la cual sea imposible traducir el mensaje cristiano. La Biblia, que es un libro cuyo tema central es Jesucristo, es un libro que ha sido traducido a más idiomas que cualquier otro

libro: en su totalidad o en partes en este año de 1999 ya ha sido traducida a 2,200 idiomas.

Esto significa, por lo tanto, que toda lengua y toda cultura son un buen vehículo para el Evangelio. No hay una lengua más sagrada que las demás, como en ciertas religiones – incluida la musulmana – en las que hay una lengua sagrada y el que quiera comprender con profundidad esa religión tiene que conocer esa lengua. Los maestros del Corán, el libro sagrado de los musulmanes, tienen que aprender a leer en árabe a fin de ser maestros legítimos de esa fe. En cambio en la fe cristiana el intérprete o el predicador pueden hacerlo en quechua, aymara, o guaraní tanto como en hebreo, castellano, ruso o chino. En cualquier lengua, una persona puede penetrar en las profundidades del pensamiento de Jesucristo y sus enseñanzas. Estamos frente a un mensaje que se puede traducir a todas las lenguas.⁷

Esto explica el tremendo impacto cultural de la fe cristiana, ya que la traductibilidad del mensaje ha dignificado a todas las culturas que ha tocado. De esta manera, un cashibo o un aguaruna de la selva del Perú puede decir “Dios habla mi lengua”, como también lo decimos quienes leemos la Biblia en castellano, inglés o francés. La traducción bíblica ha producido en muchos casos no sólo la dignificación de culturas en todos los rincones del planeta, sino también una revitalización de las culturas. Esto está en abierta contradicción con lo que alegan algunos antropólogos que han acusado a los misioneros de destruir la cultura de los indígenas. Es importante y necesario corregir esa visión, fruto del prejuicio y la ignorancia.

No se puede generalizar acusando a todos los misioneros de ser destructores de culturas. Por ejemplo, muchos de los misioneros católicos que vinieron a la América Latina en el siglo XVI aprendieron quechua, aymara y el idioma de los Moxos en Bolivia. El primer libro impreso en el siglo XVI en el Perú fue un catecismo cristiano en lengua quechua. El caso es que los misioneros que fueron motivados por el Espíritu de Jesucristo y trataron de imitarlo, manifestaron un deseo y una disposición a escuchar a las personas antes de comunicar la fe. Claro que hubo también otro tipo de misioneros en el siglo XVI que seguían más la filosofía de “Primero vencer y después convencer”, que era la filosofía de la guerra religiosa y de la extirpación de idolatrías. Lo mismo podríamos decir cuando las misiones protestantes comienzan a ir especialmente en el siglo XVIII a diferentes partes del mundo. Ya hemos hecho referencia al inglés Guillermo Carey, quien fue en

1792 a la India, y una de las primeras cosas que hizo fue empezar a traducir la Biblia a algunas de las lenguas de la India.

Aunque no tenía educación universitaria, Carey aprendió sánscrito y aprendió un total de dieciséis lenguas que se hablaban en la India. Tuvo que preparar un diccionario de algunas de estas lenguas, de manera que la existencia de algunas de ellas se conoció por primera vez en Europa gracias al trabajo de los misioneros. Lo mismo está sucediendo hoy con los traductores de la Biblia al idioma de las comunidades nativas de la Amazonia boliviana, peruana y ecuatoriana. Están también creando diccionarios y a veces recolectando el folklore, las leyendas, la literatura que de otro modo se perderían. Se conservan como un aporte a la cultura universal gracias a este trabajo que acompaña a la misión y que va dignificando cada cultura, al mismo tiempo que difunde el mensaje de Cristo.

Por otra parte la acción misionera también relativiza toda cultura. No hay ninguna cultura que pueda pretender ser sagrada. En la Biblia no hay ni siquiera un esfuerzo por imponernos la cultura judía. San Pablo, el gran misionero en el Nuevo Testamento, tuvo que luchar su gran batalla misionera de comunicar el mensaje del judío Jesús a los griegos y romanos, sin imponerles las costumbres judías. Algunos creyentes cristianos de procedencia judía querían que se impusiese a los gentiles normas de la cultura judía como la circuncisión, la manera de comer, vestirse y relacionarse. El apóstol Pablo insistía en proclamar a Cristo dando a sus oyentes la libertad de vivir la fe cristiana dentro del marco de su propia cultura. De esta manera siglo tras siglo el cristianismo ha conseguido cruzar de una cultura, trascender de una cultura a otra y en ese proceso ha contribuido de manera increíble a enriquecer la memoria de la humanidad. La humanidad hoy aprecia mucho mejor la multiplicidad de creaciones culturales que muestran la creatividad que Dios ha puesto en nosotros los seres humanos. La misión cristiana durante veinte siglos ha dado lugar a la convivencia de una variedad asombrosa de culturas.

Un cambio profundo de actitud

La clave que une la formación bíblica con la capacidad de apreciar y trascender culturas en la misión cristiana es la verdad central de la encarnación: “Y el Verbo se hizo hombre y habitó entre nosotros. Y hemos contemplado su gloria que corresponde al Hijo unigénito del Padre, lleno de gracia y verdad” (Jn. 1:14). Esta presencia de la Palabra en medio mismo de la realidad humana

histórica es un modelo de la forma en que el misionero ha de vivir y proclamar la verdad de Jesucristo en medio de la comunidad a la cual es enviado. La toma de conciencia sobre la urgencia de estas preguntas relativas a la presencia misionera y su estilo, ha sido un fermento de creatividad en los ámbitos donde se estudia la misión cristiana y se reflexiona sobre ella.

En las décadas más recientes esto ha significado un refrescante regreso a las Sagradas Escrituras. “La misión según el modelo de Cristo” es la agenda que se introdujo al mundo evangélico en 1966.⁸ Hasta entonces el pasaje misionero clásico había sido la Gran Comisión en Mateo 28:18-20. Este pasaje resumía bien el impulso cristológico (“Se me ha dado toda autoridad en el cielo y en la tierra...”), la plenitud de contenido (“vayan y hagan discípulos... bautizándolos... enseñándoles a obedecer”) y el alcance transcultural del hecho misionero (“de todas las naciones”). En estos años finales del siglo hemos redescubierto el casi olvidado texto de Juan 20:21: “Como el Padre me envió a mi, así los envió a ustedes”. Este es el texto donde no sólo tenemos un mandato de hacer misión, sino también un modelo de misión. Antes de buscar los métodos y herramientas que nos ayuden a comunicar un mensaje verbal, tenemos que buscar un nuevo estilo de presencia misionera pertinente a este momento en la historia humana. Cuando comprendemos el texto de la Gran Comisión ubicándolo dentro del contexto de todo el evangelio, el modelo de Jesús adquiere características claras y concretas que nos obligan a revisar nuestros modelos actuales.

En lo esencial, el giro hacia el modelo misiológico del apóstol Juan y el regreso a la totalidad de la enseñanza bíblica, significan el abandono de una mentalidad imperialista en la misión. Esto corresponde mejor a una época post-imperial. En la época de auge imperial la misión se llevaba a cabo siempre desde una posición de superioridad en lo político, lo militar, lo financiero y lo tecnológico. “La cruz y la espada” fue la frase que resumía el espíritu de la misión católica e ibérica en su momento cumbre del siglo XVI. “Comercio y cristianismo” fue la frase simbólica en el momento cumbre de la misión protestante europea del siglo XIX. “Información, tecnología y evangelio” parece resumir bien lo que es el espíritu de la misión en la época más reciente. El cambio de mentalidad que requiere la misión en la época post-imperial tiene fuertes implicaciones en cuanto a la empresa misionera evangélica hoy. Un cambio de metodología no va a ser suficiente. Lo que se requiere es un cambio de espíritu que consiste en recobrar las prioridades de la persona misma de Jesús. Lo podemos resumir parafraseando a Pablo en su carta a los Filipenses:

Epílogo

*Haya pues en nosotros ese mismo sentir que hubo también
 en Cristo Jesús,
 Quien para alcanzarnos cruzó la frontera del cielo hacia
 la tierra,
 Cruzó la frontera de la pobreza para nacer en un pesebre
 y vivir sin saber donde iba a reclinar su cabeza por la
 noche,
 Cruzó la frontera de la marginación para abrazar a
 publicanos y samaritanos,
 Cruzó la frontera del poder espiritual para liberar a los
 afligidos por legiones de demonios,
 Cruzó la frontera de la protesta social para cantarles las
 verdades a los fariseos, escribas y mercachifles del
 templo,
 Cruzó la frontera de la cruz y de la muerte para
 ayudarnos a todos a pasar al otro lado;
 Señor resucitado que por eso nos espera allá,
 en toda frontera que tengamos que cruzar con su
 evangelio.*

Notas

¹ Stephen Neill *A History of Christian Missions* (Penguin Books, 1964:254).

² Como ejemplo cercano a nuestra realidad tenemos las cartas de Diego Thomson y las notas autobiográficas de Francisco Penzotti. Ver una selección en el volumen que edité *Precursores Evangélicos* (Lima: Ediciones Presencia, 1984).

³ Valdir Steuernagel *Obediencia misionera y práctica histórica* (Buenos Aires: Nueva Creación, 1996:112).

⁴ Donald Senior y Carroll Stuhlmüller *Biblia y misión* (Estella: Verbo Divino, 1985).

⁵ C. René Padilla, Ed. *Bases bíblicas de la misión. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires-Grand Rapids: Nueva Creación-Eerdmans, 1998).

⁶ Sobre el proceso educativo en las iglesias en relación con la misión ver Roberto W. Pazmiño *Principios y prácticas de la educación cristiana* (Miami: Editorial Caribe, 1995).

⁷ El mejor estudio de este tema se lo debemos a un especialista africano, convertido del Islam y profesor en la Universidad de Yale: Lamin Sanneh *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture* (Maryknoll: Orbis Books, 1989).

⁸ Aquí me refiero al Congreso de Evangelización de Berlín en 1966, del cual derivó luego todo el movimiento de Lausana. En Berlín John Stott presentó los estudios bíblicos básicos sobre la Gran Comisión. Ver *La misión cristiana hoy* (Ediciones Certeza: Buenos Aires).

M 266.0098 Es74t 1999
Escobar, Samuel.
Tiempo de mision

MHL SOUTH WING

GOSHEN COLLEGE - MENNONITE HISTORICAL LIBRARY



3 9310 02032546 8

Tiempo de Misión

América Latina y la
misión cristiana hoy

Es tiempo que América Latina se haga sujeto de la misión de Dios en el mundo, y no sólo objeto. Este continente, que sigue recibiendo misioneros, comienza a ver hacia afuera y hacerse preguntas sobre su parte en el gran proyecto de Dios para el mundo.

Samuel Escobar, misiólogo latinoamericano de vocación, nos invita a considerar la misión que se ha hecho en América Latina y como ese esfuerzo impacta nuestro compromiso misionero en el presente. Escobar traza la historia de la misión cristiana en el continente hasta el presente y señala principios que iluminan la misión de la Iglesia desde una óptica latinoamericana.



SEMILLA

ISBN 99922-43-09-0



9 789992 243091

1999